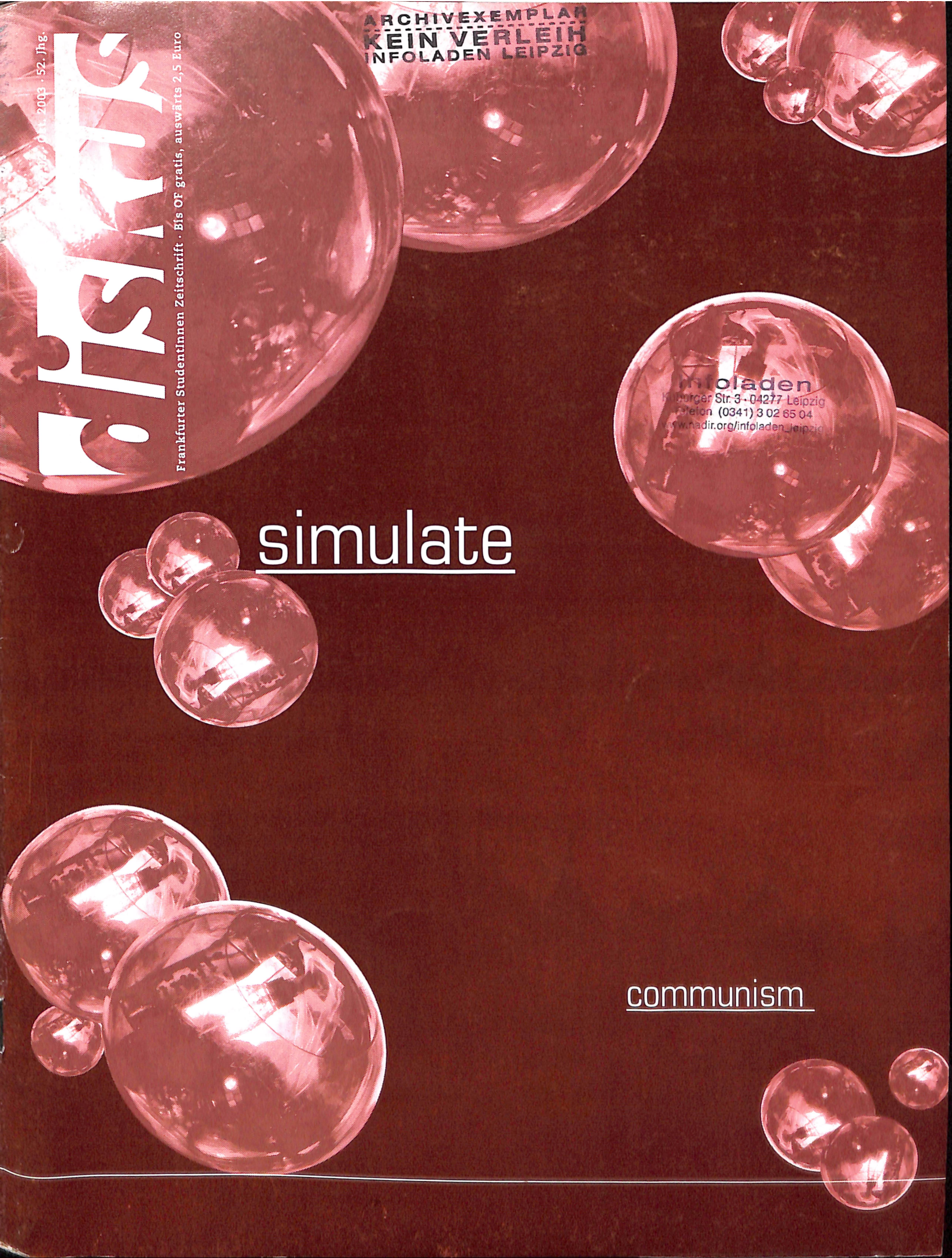
Okt. 2003 · 52. Jhg.

Ohsnus

Frankfurter StudentInnen Zeitschrift · Bis OF gratis, auswärts 2,5 Euro

ARCHIVEXEMPLAR
KEIN VERLEIH
INFOLADEN LEIPZIG



simulate

communism

editorial 3

Kommunismus und die Zukunft des Politischen 7
Skizze zu Jacques Rancière

Warum mir das Ausbleiben der Revolution auf den Magen schlägt 12
Thesen zu Subjekt und Geschichte

Ankunft in der Gegenwart 18
Drei historische Modelle einer Literatur nach der Utopie

Die Jakobiner, der Mai und die Demokratie 23
Anmerkungen zum Phantasma und imaginären Horizont von Emanzipation

Die Wunschmaschine 30
»Wenn ich eine Fee wäre ...«

situationen – resonanzen 40

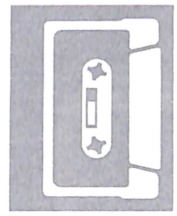
Anhaltspunkte für eine andere Politik 41
Anmerkungen zu »Diffuse Netze«

Diffuse Netze 43
Von der politischen Illusion zu neuen Formen der Gegenmacht

The secret of Tilde i.E. 50
Edith Orial im Gespräch mit Tilde

Erinnerung vs. Staat 52
Buchbesprechung

impressum 55



Editorial

die diskus-redaktion redet über Kommunismus
[ein Mitschnitt]

Diese Ausgabe des diskus erscheint parallel zum Kommunismuskongress in Frankfurt (07.-09.11.2003). Im Folgenden dokumentieren wir, leicht überarbeitet, ein Gespräch aus der Anfangsphase der Heftkonzeption.

lindgrün: Es ist doch eigentlich völlig absurd, heute überhaupt noch über so etwas wie kommunistische Utopien ernsthaft zu reden. Den Leuten gefällt das Ganze doch eigentlich ganz gut: Um diese Erfahrung wurde ich heute mal wieder in meiner Firma bereichert: Die Leute wurden in einem Job-Training befragt, was sie mit dem Begriff »Arbeit« verbinden. Die ersten Antworten waren: »Spaß«, »Befriedigung«, »Ruhm und Ehre«, »Unabhängigkeit«, »Der Sinn des Lebens«, usw. Das Ganze kommentiert mit Forderungen nach Abschaffung des Kündigungsgesetzes etc. Es war einfach unglaublich. Die haben quasi nach der Rute geschrieen.

bleu: Das wurde wirklich so gesagt?

lindgrün: Ja.

apricot: Ich würde aber eher sagen, dass die Situation Ausdruck einer ideologischen Formation ist, die im Moment gerade vorherrschend ist ...

lindgrün: Was heißt »im Moment«? Gerade? Das Ganze ist eigentlich sogar noch absurder, sieht man das im Zusammenhang mit dem gerade stattfindenden Sozialabbau. Die Leute, die das geäußert haben, sind ironischerweise im Rahmen geplanter Entlassungen konkret davon betroffen. Wo haben sich denn die »revolutionären Subjekte« versteckt? Es gibt offensichtlich keinen Zusammenhang zwischen persönlichem Betroffensein und dem Bewusstsein, sich in einem Zwangsverhältnis zu befinden. Mich hat das total geschockt. So etwas habe ich noch nie erlebt – das ist irre.

apricot: Man müsste auf jeden Fall erst einmal die »Systemfrage« mit Gehalt füllen ... Wenn's aber darum geht, was man mit Kommunismus verbinden kann, da bin ich auch erst mal ratlos.

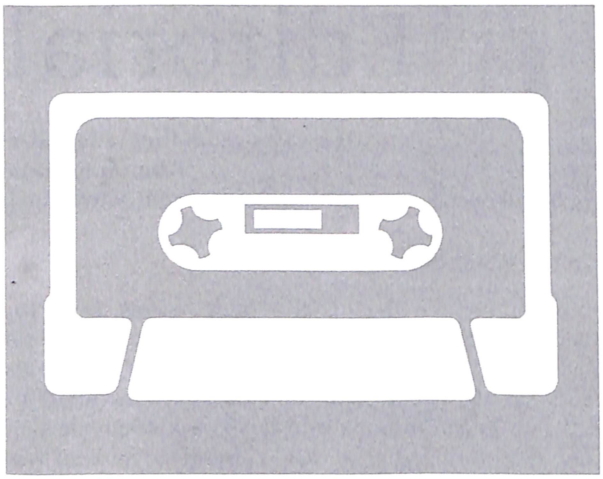
gris: Aber man sollte da vielleicht erst noch einmal etwas genauer schauen. Ich glaube – auch wenn der Arbeitsfetisch natürlich tief in den Köpfen der Menschen verankert ist – nicht, dass die Leute einfach so, ungebrochen Arbeit geil finden. Ich bin sicher, dass die gleichen Leute in einem anderen Kontext, etwa in der Kneipe mit Freunden, vielleicht sagen würden: »Ach, weißt du, am liebsten würde ich den ganzen Krempel hier hinschmeißen, mir ein Haus auf Teneriffa kaufen und den ganzen Tag surfen«, oder so was. Das Problem ist doch, dass die Leute wissen, dass, solange sie nicht im Lotto gewinnen oder irgendein Wunder passiert, das nicht geht. Sie wissen, dass sie ohnehin lohnarbeiten gehen müssen und deshalb können sie sich das überhaupt nicht anders vorstellen. So was wie »Kommunismus« liegt dabei sowieso jenseits aller Vorstellungen. Das ist dann das Problem der Hegemonie der herrschenden ideologischen Formation. Egal, ob man vielleicht gerne auch Kündigungsschutz, eine gesicherte Rente, mehr Lohn und Freizeit hätte – die »Sachzwänge« lassen das sowieso nicht zu, deshalb findet man sich besser ab. Widerstand ist zwecklos. Dass Leute dann mit Arbeit, die ja zunächst ganz klar Abhängigkeit bedeutet, kurioserweise ausgerechnet Unabhängigkeit assoziieren, liegt vermutlich einfach daran, dass man sich im Kapitalismus, insofern man nicht über Vermögen oder Produktionsmittel verfügt, nur dadurch überhaupt ein kleines Stückchen Unabhängigkeit erkaufen kann, indem man sich acht Stunden täglich in Abhängigkeit begibt ...

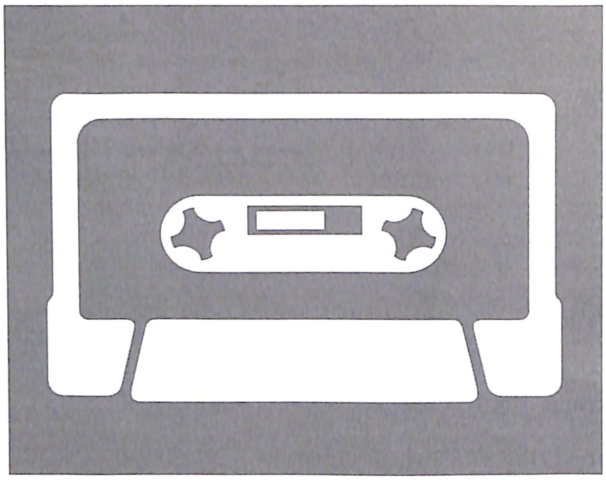
rosé: Das ist auch die Flucht aus der Reproduktion, aus der Privatsphäre. Wenigstens für ein paar Stunden dem bekloppten Ehemann, den kläffenden Kindern entkommen. Im Vergleich zur deutschen Kleinfamilie ist die Lohnarbeit doch eine Chill-Out-Session.

apricot: Sehen muss man auch, dass ein positiver Bezug auf die Arbeit auch in der Arbeiterbewegung, im »proletarischen Bewusstsein« ganz fest verankert ist. Selbstidentifikation funktioniert dabei ganz stark über Arbeit.

zitron: Ich glaube aber nicht, dass es heute schlimmer geworden ist als zum Beispiel nach dem Krieg und die Leute die Systemfrage weniger stellen können als zu anderen Zeiten. Kämpfe sind auch früher schon geführt worden, ohne dass die Leute dabei immer die Garantie gehabt oder vorweg gefordert hätten, dass eine ganz andere Gesellschaft möglich wäre.

rosé: Ich habe auch nicht den Eindruck, dass die »Systembegeisterung« zugenommen hat. Im Gegenteil: Die überzeugten Apologetinnen der »freien Marktwirtschaft« gibt es doch heute kaum noch, die sind auch seit dem Ende von Blockkonfrontation und Antikommunismus nicht mehr nötig. Seit 89 herrscht doch eher Resignation. Die Leute sind nicht für Kapitalismus, weil sie es hier so geil finden, sondern weil einfach nichts anderes geht. Eine andere Gesellschaft gilt weder als machbar, noch ist sie überhaupt vorstellbar.





lilac: Aber vielleicht müssten wir gerade da ansetzen; die Subjektivität stärker machen, damit die Leute überhaupt einmal anfangen, sich etwas zu wünschen, sich etwas wirklich Tolles vorzustellen.

lindgrün: Das geht total nach hinten los. Auch dazu habe ich eine Anekdote: In einem Englischkurs haben die meisten Leute auf die Frage, was sie machen würden, wenn sie eine Million gewinnen würden, geantwortet, dass sie auf keinen Fall ihre Arbeit aufgeben würden, weil die sie ja ausfüllt, vielleicht noch mal ein Haus kaufen. Nur zwei oder drei haben sich getraut zu sagen: »Tschüss, jetzt fängt das schöne Leben an ...« Aber die Diskussion gab's ja schon in der Existenzgelddebatte.

lilac: Ich meine mit Wünschen nicht unbedingt die, die nach der »was-würdest-du-dir-kaufen«-Logik funktionieren und die innerhalb des Herrschenden eine finanzielle Unabhängigkeit als Ziel aller Träume hinstellen ...

gris: Fraglich auch, was gewonnen wäre, wenn die Leute tatsächlich solche Wünsche artikulieren: »Alle leben im Frieden«, »Alle haben ganz tolle Sachen«. Klar, das finden alle gut. Aber im Rahmen des Bestehenden sind diese Wünsche – und das wissen die Leute – ohnehin nicht zu realisieren und deshalb setzt dieses Wünschen den Arbeitsfetisch auch kaum außer Kraft.

lilac: Deine Vorstellung von Wunsch und Erfüllung ist mir zu linear. Wenn etwas grad nicht zu realisieren ist, spricht das nicht gegen die Wünsche, sondern gegen die Verhältnisse. Und wenn ich tatsächlich nur haben will, was ich kriegen kann, brauche ich wirklich gar nicht erst damit anfangen, etwas zu wollen. Die Wunschproduktion so zu vereinnahmen und instrumentalisieren zu wollen ist ganz falsch, sie soll nicht rationell sein ... Wir müssten halt erstmal lernen, wilder, freier, subversiver zu wünschen ... unanständiger ...

zitron: Andererseits gibt es doch – und das hatten wir ja im letzten Editorial – immer auch »ideologische Überhänge«, d.h. die herrschende Ideologie ist oft »besser« als das, was sie beschreibt. Eine Möglichkeit wäre hier, die Ideologie über sich selbst hinaus zu treiben. Das hieße dann, bestehende Rechtfertigungen der Ordnung mit einer neuen Deutung versehen, so dass sie als Rechtfertigung unbrauchbar werden und vielmehr emanzipative Entwicklung vorstellbar machen.

[...] Kommunismus ist nicht auf einmal von der Kommandozentrale aus einführbar, vielmehr kann er nur eine gesellschaftliche Entwicklung, wenn mensch so will, eine Graswurzelbewegung sein. Insofern ist es immer wichtig, sich die konkreten Praxen der handelnden Akteure genau anzuschauen und sie auf widerständiges Potenzial zur Veränderung abzuklopfen. Aus ihnen entsteht eine veränderte Subjektivität, die verbreitert und weitergetrieben werden kann. So entstehen neue Ideen. Kommunismus als Entwicklung nach einem Vorab-Plan, einem vorgängigen Wissen wird unmöglich.

gris: Eine andere Frage ist natürlich auch, ob das alles ausgerechnet hier passieren wird. Vermutlich wird das, wenn überhaupt, erst einmal woanders anfangen. Auf jeden Fall nicht hier in Deutschland.

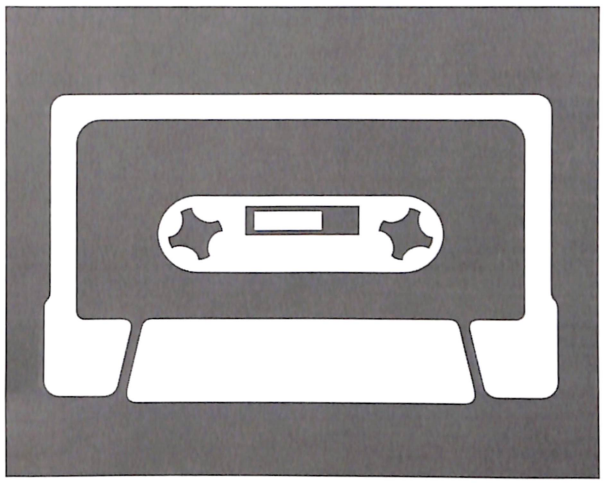
zitron: Kannst du eine Prognose abgeben, wo ungefähr?

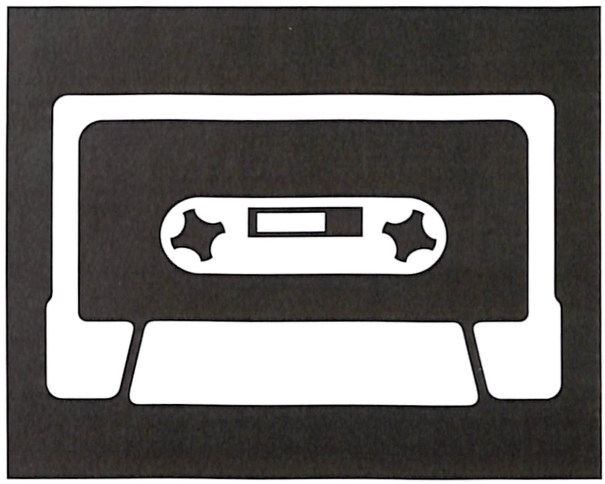
gris: Na ja gut, im Moment sieht's natürlich nirgendwo so gut aus ...

[Gelächter]

lindgrün: Aber gibt's denn jetzt auch noch andere Vorstellungen von Utopie – außer dem Warten auf die »Revolution«? Ich würde das nicht gerade realpolitisch herunterbrechen auf das, was gerade passiert.

apricot: Es ist ja auch überhaupt die Frage, was das eigentlich heißt, »Revolution«? Der spontane Bruch?





Die gesellschaftlichen Verhältnisse weltweit gleichzeitig umwerfen? Ich kann mir nur sehr schwer vorstellen, dass es in einem Moment weltweit einen kollektiven Bewusstseinswandel gibt und überall die Massen aufstehen.

gris: Keine Revolution hat einfach so, spontan stattgefunden. Auch nicht die Französische oder Russische Revolution. Immer ging eine lange Zeit der Krise voraus. Ein altes System, das überholt war, brüchig geworden war, an seinen eigenen inneren Widersprüchen – ökonomischen wie ideologischen – sozusagen zugrunde gegangen ist. Bastille oder Sturm auf das Winterpalais waren nur Endpunkte einer langen Entwicklung.

[...]

apricot: Jetzt haben wir uns lange mit den Widersprüchen beschäftigt, nach meinem Gefühl dabei aber alle Widersprüche auf einen wesentlichen reduziert: Das war immer rückbezogen auf ökonomische Beziehungen, auf Arbeit – alles, was halt klassischerweise mit Kapitalismus und sozialer Revolution in Verbindung gebracht wird. Was ist aber mit den anderen Widersprüchen? Sind diese aufgehoben im Kommunismus?

zitron: Was meinst du mit anderen Widersprüchen?

lindgrün: Die Nebenwidersprüche, haha.

apricot: Naja, all die anderen Widersprüche, die Auslöser dafür waren, dass eine Vielzahl von sozialen Bewegungen entstanden sind, die sich nicht mehr in erster Linie mit der Arbeiterbewegung verbündet haben, sondern sich zu dieser z.T. gegensätzlich positionieren mussten. Kämpfe um Geschlechterhierarchien, queere Kämpfe und natürlich auch Kämpfe, die um die soziale Kategorie »Rasse« geführt wurden und werden ...

zitron: Kann man diese Widersprüche nicht vielleicht da zusammenführen, wo es darum geht, dass die Leute ihre Geschichte selber machen, die Dinge selbst in die Hand nehmen, um Selbstbestimmung kämpfen?

gris: Dabei muss es dann aber auch erst einmal einen Begriff davon geben, was da selbst bestimmt werden soll. Wenn du die Leute in der Verfassung, in der sie jetzt sind selbst bestimmen lässt, kommt dabei mit Sicherheit nichts Gutes raus. Ein Begriff von Kommunismus, der mir vorschweben würde, wäre eine Art »integraler Kommunismus«, der alle Widersprüche in sich aufgenommen hat, der nicht bei der »Verstaatlichung der Produktionsmittel« stehen bleibt, der weiß, dass Emanzipation viel mehr bedeutet, der weiß, dass Emanzipation nicht in einem Teilbereich verwirklicht werden kann, dass Emanzipation alle Bereiche umfassen muss. Solange noch Sexismus, Rassismus oder Antisemitismus fortbestehen, kann man nicht von Emanzipation sprechen.

lindgrün: In der Multitude sieht man den Kommunismus doch immer nur von hinten.

lilac: Wie? Von hinten?

lindgrün: Ist die Multitude nicht immer nur da, wo sie quasi schon wieder weg ist? Nicht greifbar und so, wie wir jetzt gerade von Kommunismus gesprochen haben, können wir ja nicht mal *darüber* sprechen.

apricot: In Abgrenzung von einem Konzept, dass von einer präexistenten kritischen Subjektivität ausgeht; von etwas, das ganz tief im Subjekt drin verborgen liegt, in der kapitalistischen Gegenwart unterdrückt wird und nur noch zur Entfaltung gebracht werden muss, würde ich an dem Begriff der Struktur ansetzen. Das Tolle an so einer Struktur ist doch, dass sie gebrochen und in sich widersprüchlich ist: Die Subjekte werden verschieden angerufen. Zum Beispiel werden sie angerufen als Arbeitssubjekte und hier finden – wie wir das bereits diskutiert haben – sehr viele Identifikationsprozesse statt. Es gibt aber auch ein Subjekt des Genießens, der Freizeit, der Autonomie, das mit dem

ersten Subjekt in Widerspruch steht. Genauso gibt es eine nationale Anrufung der Subjekte, die in Widerspruch steht zu einer Subjektivität, die definiert ist über das Menschliche im Allgemeinen: »Wir sind alle gleich als Menschen« etc. In solchen unterschiedlichen Anrufungen steckt, würde ich sagen, ganz viel Potenzial.

zitron: Ja, denn es ist ja so, dass immer wieder Menschen auf ganz neue Ideen kommen, trotz der Verhältnisse und Strukturen, in denen sie leben. Wir sitzen ja jetzt auch hier, machen einen diskus und reden über Kommunismus, obwohl wir innerhalb dieser Gesellschaft leben und ihre Strukturen auch mit reproduzieren. Worüber wir uns aber keine Illusionen machen sollten, ist, dass unsere Wahrnehmungen, unser Fühlen, wesentlich von diesen herrschenden Verhältnissen bestimmt sind. Der Kampf um Veränderung wird also auch darum geführt, ob unsere Subjektivität, unser Wahrnehmen und Fühlen und das was daraus entsteht in die bestehende Ordnung immer wieder als Teil dieser eingebunden wird oder etwas über sie Hinausgehendes immer wieder neu entwickelt werden kann. Wir haben ja gerade deswegen auch immer wieder Texte im Heft, die von ganz anderen Wahrnehmungen und deren Deutungen geprägt sind, obwohl wir nicht immer ganz mit ihnen übereinstimmen.

[...]
Auseinandersetzung Idealismus vs. Materialismus
[...]

apricot: Wenn ich die bisherige Diskussionen jetzt hier richtig gelesen habe, geistert der Kommunismus auf zwei unterschiedliche Weisen durch den diskus-Raum: Einmal als erstrebenswerter gesellschaftlicher Zustand, der auch erreichbar ist. Das wäre dann Kommunismus als die Situation, in der die Produktionsmittel vergesellschaftet sind. Die zweite Bedeutung ist die des Kommunismus als das politisch Imaginäre. Hier spielt zwar auch der Punkt der Vergesellschaftung der Produktionsmittel eine ganz wichtige Rolle, aber damit wird die Auseinandersetzung, was Gesellschaft ist und welche Subjekte darin enthalten sind, noch nicht für abgeschlossen erklärt. Es wird auch weiterhin Widersprüche geben. Kommunismus bliebe auch dann, nach der Aneignung der Produktionsmittel, ein Symbol in sozialen Kämpfen, ein Ideal, das aber immer unerreichbar bleibt.

bleu: Warum nennt man das dann überhaupt immer noch Kommunismus?

beige: Für mich ist Kommunismus schon auch ein negativer Begriff. Das, was so schön »real existierender Sozialismus« genannt wird, ist kein zufälliges Produkt. Man sollte sich ernsthafter fragen, was dieses Reale mit dem Imaginären zu tun hat. Auch die Texte der Vorbereitungsgruppe zum Kongress drücken sich um diese Frage. Ich bin mir nicht sicher, ob man diesen Begriff nicht besser verabschieden sollte.

apricot: Das ist aber ein ziemlich grundsätzliches Problem, das beispielsweise auch für einen Begriff wie »Demokratie« zutrifft. Demokratie wird im politischen Feld als Begriff benutzt und steht doch oft für ganz unterschiedliche Sachen. Es gibt keinen unschuldigen Begriff, den man einfach so verwenden kann.

beige: Vielleicht braucht man ja aber für das politisch Imaginäre, wie du es genannt hast, überhaupt keinen Namen und sollte lieber versuchen, das politisch Imaginäre mit konkreten Kämpfen oder Ideen zu füllen, die man dann aber auch einlösen kann.

[...]

lilac: Wenn ich mir jetzt anschaue, was wir hier diskutiert haben, dann ist doch eigentlich alles klar: Wir suchen die Brüche im Bestehenden, und dann knüpfen wir die Kritik dran, und dann würde ich mir überlegen, was ich gerne hätte und anfangen, zu ziehen. Und basta: zackbummschepper. Die jeweiligen Analysen, die Wünsche, die Kämpfe ... und wenn jetzt einfach alle anfangen würden, zu ziehen, in welche Richtung auch immer ...

beige: Dann müssten wir uns über alle diese Punkte unterhalten, die wir eben aufgeführt haben. Also, was wünschen wir uns denn konkret an welcher Stelle ...

zitron: Aber ist es nicht schon Kommunismus, wenn wir uns hier über all diese Sachen unterhalten?

apricot: Ich würde schon sagen, dass ein Begriff wie Kommunismus in jeder spezifischen historischen Situation gefüllt werden muss, damit er überhaupt relevant ist für soziale Kämpfe. So eine Füllung ist aber immer nur relativ. In anderen Situationen gibt es andere Kämpfe und deshalb auch andere Inhalte. Es muss nicht immer um die drei Kategorien Class, Race, Gender gehen.

[...]
Längere Diskussion um die Frage, inwieweit die realsozialistischen Verirrungen schon bei Marx angelegt sind oder nicht
[...]

bleu: Irgendwie denken wir ja hier immer wieder im Kreis. Negativabgrenzung von den bestehenden Verhältnissen, Utopie-Ideal, Platzhalter – bestimmte Motive tauchen halt immer wieder auf. Die Frage wäre doch: Können wir das wieder irgendwie schließen oder laufen wir nur immer wieder im Kreis?... Parolen, Leerstellen, Fragen. Wie endet das dann? Kommunismus ...

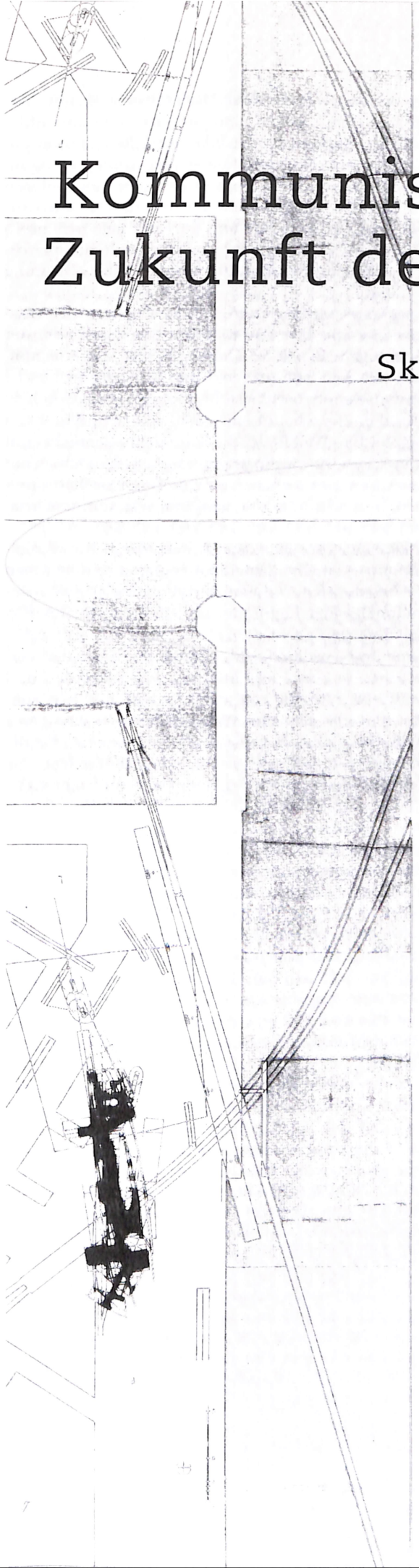
[Ende des Tapes]

eine fortsetzung böte sich an bei der heftkritik zur 2.03 am 19. november 2003 im diskusraum, studierendenhaus, 1. stock, raum B 106 um 20:00 uhr.
oder bei der virtuellen heftkritik, die zur gleichen zeit beginnt und immer weitergeht: copyriot.com/diskus

rötlichst, die redaktion.

Kommunismus und die Zukunft des Politischen

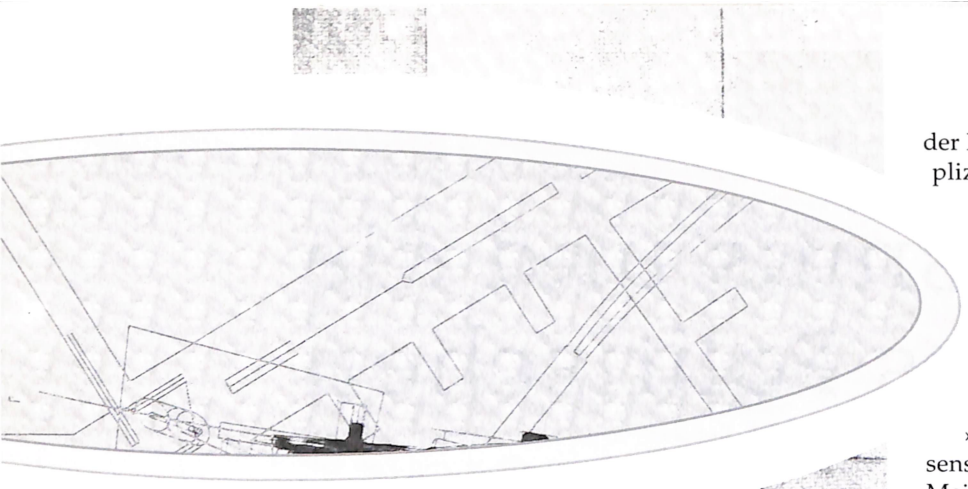
Skizze zu Jacques Rancière

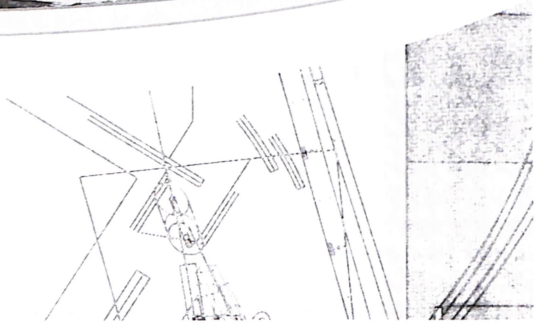


Als im Sommer diesen Jahres die BewohnerInnen des Frankfurter Wagenplatzes Rödelheim von ihrem Lebensort vertrieben wurden, suchten sie verschiedene andere Orte in der Stadt auf. Nachdem sie unter dem Motto »Jetzt wird überall gewohnt« den Römer besetzt hatten und auch von dort vertrieben wurden, zog die Wagenkarawane ironischerweise zu einer leerstehenden Polizeiwerkstatt, um diese zu beleben – natürlich nur, um auch von dort vertrieben zu werden. Für die Stadt und die ihre Interessen exekutierende Polizei darf eben nicht »überall« gewohnt werden, sondern nur in den dafür vorgesehenen Häusern, Mietskasernen und Wohnheimen. Die von der Wagenkarawane besetzten Orte hatte sie für andere Zwecke vorgesehen, und sei der Zweck nur ein Leerstehen.

Die Wagenkarawane verursacht eine Kollision zweier gegensätzlicher Wahrnehmungen des Sinnlichen, in dem sie die polizeiliche Logik der Wahrnehmung des öffentlichen Raums stört und zugleich ihre Lebensweisen und Alltagspraktiken als Politikum exponiert. Diese Situation kann als metaphorisch oder vielmehr als exemplarisch für die Weise betrachtet werden, wie der französische Philosoph Jacques Rancière Polizei und Politik als entgegengesetzte Konzepte des Sozialen figuriert.

»Was passiert, wenn Polizeikräfte geschickt werden, um eine politische Demonstration aufzulösen? Zunächst gibt es einen Streit um die Eigentumsrechte und den Gebrauch eines ›öffentlichen‹ Orts, das heißt der Straße. Für die Polizei ist die Straße der Raum, der für Personen- und Güterverkehr vorgesehen ist. Die Politik stört diesen Gebrauch. Sie macht aus der Straße den Demonstrationsraum eines überzähligen Subjekts (›des Volks‹, ›der Bürger‹, ›der Arbeiter‹ und so weiter), das dort ein allgemeines Anliegen zu verhandeln beansprucht. Für die Polizei ist der Raum, wo Anliegen der Gemeinschaft verhandelt werden, anderswo: in den dafür vorgesehenen öffentlichen Gebäuden, mit Personen, die an die entsprechende Funktion gebunden sind. Die Politik dereguliert somit die Verteilung der Teile und Anteile, in dem sie Zweifel in der sinnlichen Welt sät, und den Raum für das, was zu tun, zu sehen und zu zählen ist, neu formiert. Noch bevor die





Politik Klassen- und Parteienkonflikt ist, ist sie der Streit um die Konfiguration der sinnlichen Welt, in der die Akteure und Objekte dieser Konflikte auftauchen können. Politik ist folglich die Praxis der Ausnahme, die sichtbar macht, was man nicht sieht, hörbar, was man nicht hört und zählbar, was nicht gezählt wird.« (Rancière 2003)

Rancière weitet also beide Kategorien über ihren herkömmlichen Gebrauch hinaus aus: Die Polizei bezeichnet nicht lediglich die prügelnden Einsatzkräfte oder die Geheimpolizei, sondern alle Strategien der Gesellschaft zur Regulation und Beherrschung des Sinnlichen. Bei dieser Regulation fußt die Polizei auf einer bestimmten Zählung der Teile und Anteile der Gesellschaft, d.h. der statistischen und bevölkerungspolitischen Erhebung der relevanten Gruppen und Personen. Die Summe der polizeilichen Rechnung ist das Ganze der Gesellschaft, und das materielle und symbolische Kapital distribuiert sie gerecht nach Anteilen der Teile. Die BewohnerInnen des Wagenplatzes kommen in dieser Zählung nicht vor, sie sind das überzählige Subjekt der polizeilichen Rechnung, sie sind das Nichts gegenüber dem Alles der Gesellschaft. So wurde es auch den PassantInnen gesagt, die stehen blieben, um dem seltsamen Treiben der Wagenkarawane zuzuschauen: »Gehen Sie bitte weiter! Hier gibt es Nichts zu sehen! (vgl. Rancière)

Die Vorgänge, die im allgemeinen als »Politik« bezeichnet werden, denunziert Rancière also als Integral gerade der polizeilichen Ordnung. Tatsächliche Politik entsteht demgegenüber erst dort, wo ein Anteil der Anteillosen die Rechnung und Zählung der Gesellschaft durch seine Einschreibung in die Gemeinschaft durchkreuzt: Sie ist der Konflikt zweier gegensätzlicher Zählungen des Sinnlichen. Der Kampf für ein politisches Anliegen, und hätte es auch noch kommunitärere Ziele wie es bei dem Kampf um Anerkennung der eigenen Lebensweise seitens der BewohnerInnen des Wagenplatzes Rödelheim der Fall war, ist also immer auch ein Kampf um die eigene Stimme, ein polemisch geführter Streithandel um das Arrangement der Positionen in der Welt. Das politische Ereignis impliziert damit immer eine paradoxe Demonstration der »Kompetenz der Inkompetenten«. Dieser politische Streit zielt dabei nicht auf Einigung im Sinne eines Siegs durch den »zwanglosen Zwang des besseren Arguments«, also auf Wiederherstellung der »normalen« konsensuellen Ordnung, sondern stellt eine performative Entwendung der gegebenen Ordnung dar.

»Das Wesen der Politik ist der *Dissensus*. Der Dissens ist keine Konfrontation der Interessen oder der Meinungen. Er ist die Demonstration der Ausgrenzung des Sinnlichen durch dieses selbst. Die politische Demonstration macht sichtbar, was zu sehen es keinen Grund gab; sie bettet eine Welt in eine andere, zum Beispiel eine Welt in der die Fabrik ein öffentlicher Ort ist in die, worin sie ein privater Ort ist; die Welt, in der die Arbeiter sprechen, von der Gemeinschaft sprechen, in die Welt, in der sie schreien, um ihren einsamen Schmerz auszudrücken.« (ebd. 2003)

Eine auf Konsens ausgerichtete staatliche Administration, die ihren eigenen Souveränitätsverlust durch die ökonomische Globalisierung mittels einer programmatischen Legitimierung dieses Verlustes von Gestaltungsmöglichkeiten als Zeitalter jenseits der Extreme und jenseits der Ideologien zu verkleiden versucht, wäre eine Entpolitisierung des Sozialen und somit tatsächlich die Liquidierung der Politik. Konsens ist, so Rancière, »ein Wahrnehmungssystem, eine ›Ästhetik‹, die das streitbare ›Nichts‹ ersetzt, das die Gemeinschaft von sich abtrennte. Sie maßt sich so eine genaue Objektivierung der Teile der Gemeinschaft, der Anteile an den Waren- und symbolischen Gütern und den Prozeduren an, die die ausgeglichene Verteilung der Anteile unter den Teilen gewährleistet. Der Konsens ist also schlicht und einfach der Widerruf des Politischen und dessen Identifizierung mit seinem Gegenteil, der Polizei. Dieses Ohnmächtigwerden der Politik in der staatlich gelenkten Praxis nimmt seinerseits die Gestalt eines selbstverkündeten Ohnmächtigwerdens des Staates an. Dieser erweist sich als einfacher lokaler Organisator, der den Fluß der Reichtümer verteilt, als schlichter, machtloser Repräsentant einer globalen zentrumslosen Regierung des Reichtums.« (ebd.)

Gegen dieses Stadium der »Postdemokratie«[1] projektiert Rancière aber gerade keine neoklassische Restauration des staatlichen Souveräns mit dem Ziel der Rückkehr zum »authentischen« Prinzip der Politik, bspw. durch ein Schritthalten der politischen Institutionen mit der Globalisierung und Internationalisierung der Ökonomie. Ihm geht es vielmehr um eine immer singuläre und lokale Demonstration des Universellen (vgl. Rancière 2002, 148). Angelpunkt dieser Operation ist die mikropolitische Attacke auf den makropolizeilichen Rahmen des Sozialen durch die performative Subversion der hegemonialen Zählungen. Diese Geste stellt exakt die Dekonstruktion des Gegensatzes von der Veränderung der Welt und ihrer bloßen Interpretation dar: Im Widerspruch zu Marx (und, diesem darin folgend, auch Adorno) verweist Rancière darauf, dass die Änderung der Welt gerade ein Konflikt um ihre Interpretation darstellt (vgl. ebd. 2003).

Fälschen statt feilschen

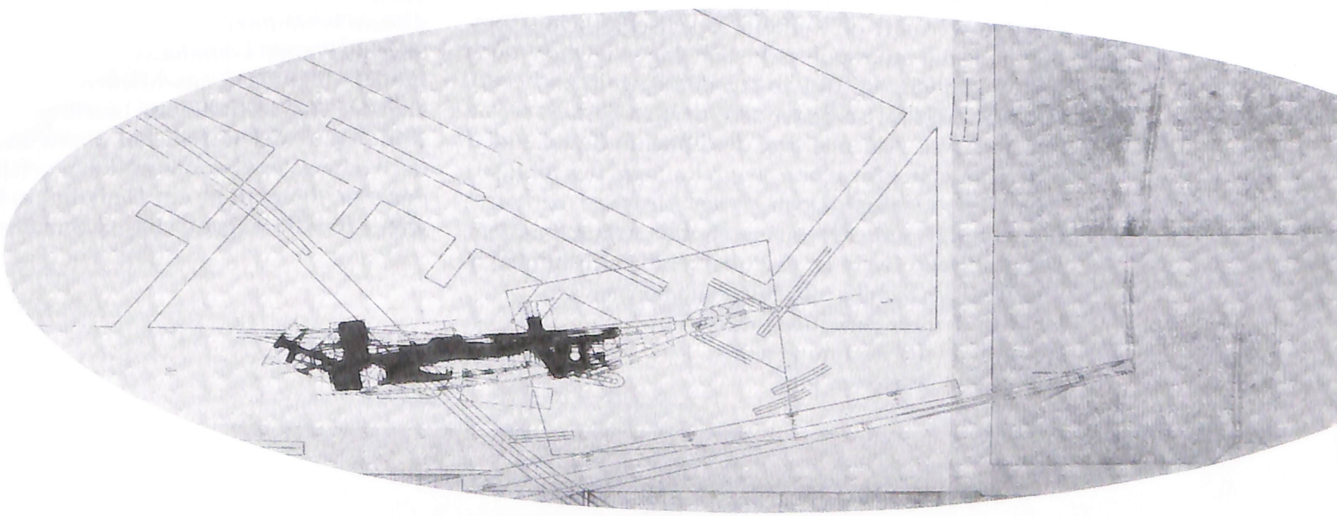
Hier deutet sich bereits an, dass es Rancière um höhere Einsätze geht als schlicht um einen neuen Vorschlag für philosophische Definitionen. Rancières deskriptive Analysen des Erscheinens der Politik sind präskriptive Interventionen gegen die Schlüsselkategorien der Philosophie selbst. Politik entsteht gerade nicht dort, wo die ArbeiterInnen mit Verweis auf das Implantat der Gleichheit in der gemeinsamen Sprache und auf die Kraft ihres Arguments vertrauend ihre UnterdrückerInnen von der Sinnhaftigkeit einer Lohnerhöhung zu überzeugen suchen, sondern im Gegenteil in der singulären Unterbrechung des symbolischen Regimes des Konsenses. Im Gegensatz zu Habermas, der in seiner Universalpragmatik bereits fertig konstituierte TeilnehmerInnen, Gegenstände und Bühnen als Elemente der vorhandenen Diskursgemeinschaft voraussetzen muss, ist für Rancière erst die Konstruktion dieser gemeinsamen Bühne der Einsatz der Politik.

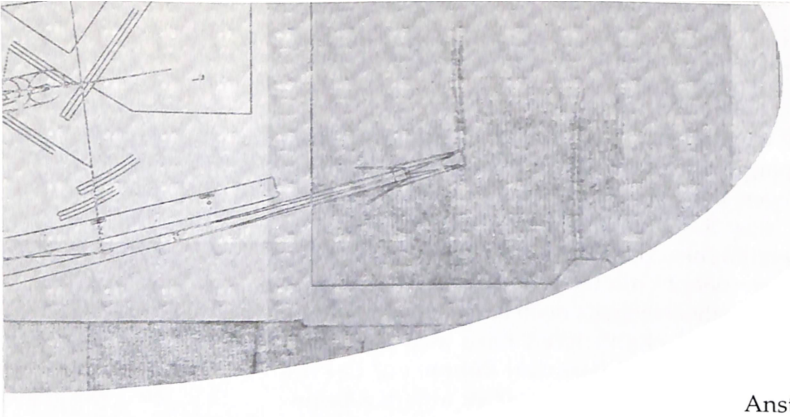
»Wer zeigt, dass er zu einer gemeinsamen Welt gehört, die der andere nicht sieht, kann keiner impliziten Logik irgendeiner Pragmatik der Kommunikation den Vorzug geben. Der Arbeiter, der den öffentlichen Charakter der ›häuslichen‹ Lohnangelegenheit in die Debatte wirft, muss die Welt zum Ausdruck bringen, in der sein Argument ein Argument ist, und er muss sie deutlich machen für den, der keinen Rahmen hat, in der sie sichtbar wäre. Die politische Argumentation ist gleichzeitig Demonstration für eine Welt, in der sie als Argument zählt: als Argument eines dafür qualifizierten Subjekts, bezüglich eines klar umrissenen Objekts und gerichtet an einen Empfänger, der legitimiert ist, das Objekt zu sehen und das Argument zu hören, das zu sehen oder zu hören er ›normalerweise‹ keinen Grund hat. Sie ist die Konstruktion in einer paradoxen Welt, die getrennte Welten zusammenführt.« (ebd.)

Während Habermas dem Motivationsproblem der Ethik begegnet, in dem er seine DiskursteilnehmerInnen sich gegenseitig den Willen zur Verständigung als immanentes Ziel der Kommunikation unterstellen lässt, weist Rancière gerade auf die Notwendigkeit einer performativen Herstellung einer Evidenz der gleichen Sprachvermögen hin (vgl. Rancière 2003a). In der Geschichte hat es genügt, dass die Unterdrücker nicht zur Kenntnis nehmen wollten, dass die Unterdrückten (die Sklaven, die Frauen, die »Verdammten dieser Erde«) überhaupt eine Sprache besitzen – sie konnten sich einfach wegdrehen. Das Projekt einer universalen Sprachpragmatik müsste daher zur Kenntnis nehmen, dass wegen der »Heterogenität der Sprachspiele« – dessen, was Rancière in Abgrenzung zum bloßen »Missverständnis« oder dem »Verkennen« das »Unvernehmen« nennt – die Tatsache des allgemeinen und gleichen Sprachvermögens noch lange keine materiell egalitäre Gemeinschaftlichkeit nach sich zieht. Die Herstellung einer gemeinsamen Bühne, auf der die Habermas'sche Diskursethik erst zu arbeiten beginnen könnte, lässt sich nur erzwingen durch die Einschreibung eines Anteils der Anteillosen in die Gleichheit der Gemeinschaft.

Doch so verstandene Politik ist immer labil. Verdinglicht sie sich in Lobbys, Parteien und kohärenten Repräsentationssystemen oder schwingt sie sich zu einem neuen ethischen Regelwerk auf, ist sie bereits im Verschwinden begriffen – einem Verschwinden nicht aufgrund von Ohnmacht oder Repression, sondern aufgrund der Wiedereingliederung in die Gesellschaft und ihrer Identifikation mit einem zählbaren Teil. Daher ist die Politik der stets nur singuläre und temporäre Bruch mit der polizeilichen Ordnung: Sie hat sich zu verändern, will sie Politik bleiben, hat einen Abstand zur eigenen Identität zu wahren (einer Identität, die nie die eigene, sondern stets eine fremde gewesen sein wird).

»Die Demokratie ist keine Herrschaftsform oder gesellschaftliche Lebensweise. Sie ist die Einsetzung der Politik selbst, das System der Formen der Subjektivierungen, durch welche jede Ordnung der Verteilung der Körper nach Funktionen, die ihrer ›Natur‹ entsprechen, in Frage gestellt, auf ihre Kontingenz verwiesen wird. Und es ist, wie gesagt, nicht ihr *Ethos*, ihre ›Seinsweise‹, die die Individuen zur Demokratie eignet, sondern der Bruch mit diesem Ethos, der erfahrene Abstand der Fähigkeit des sprechenden Wesens mit jeder ›ethischen‹ Harmonie des Machens, des Seins und des Sagens. Jede Politik ist demokratisch in genau diesem Sinn: Nicht im Sinn einer Gesamtheit von Institutionen, sondern im Sinn von Formen der Demonstrationen, die die Logik der Gleichheit mit derjenigen der Polizeiordnung konfrontieren.« (Rancière 2002, 111)





Anstatt sich aufgrund »vorher« vorhandener Gemeinsamkeiten zu einer Interessensgemeinschaft mit dem Ziel des Feilschens um den Anteil des eigenen Teils zusammenzuschließen, hätten genuin politisch handelnde Individuen die Zählung der Anteile als solche zu fälschen. Politik ist insofern immer *queer*, als dass sie die überkommene hegemoniale Verteilung der Körper in aufgrund vorgeblich »natürlicher« Gemeinsamkeiten konstituierte Teile immer aufs neue anzweifelt. Sie insistiert auf der Kontingenz der Identitäten, und jede zeitweilige Identifizierung beantwortet sie, um der Korruption zu entgehen, mit umgehender Dis-Identifikation. Kein weltgeschichtliches Subjekt ist zur Politik privilegiert, Politik wäre gerade das Dementi dieses Privilegs.

»Es gibt keine der Politik eigentümlichen Subjekte. Die politischen Subjekte existieren nur als Dispositive eines Geschehens der Subjektivierung, als punktuelle Potenzen, polemische, paradoxe Welten zu konstruieren, die die Polizeiordnung zerlegen. Sie sind also immer prekär, immer dafür empfänglich, sich wieder zu vermischen mit einfachen Teilen des sozialen Korpus und die Optimierung ihres Anteils zu fordern.« (ebd. 2003)

How to *queer* Revolution

Der Einwand läge nahe, dass eine politische Praxis, die also auf ständigen Wandel und die Wahrung eines »Vorsprungs« vor der Integration in den sozialen Korpus verwiesen ist, in der Postmoderne in eine Bredouille kommt. Im postfordistischen Spiel der Lifestyles und Moden laufe die ständige Dis-Identifikation und immer neue Re-Identifikation auf die bloße konsumistische Distinktion beim Preise der politischen Einflussnahme auf die tatsächliche Macht hinaus. Welche Subjekte sollen denn die emanzipatorischen Potenzen des *demos* noch repräsentieren können, ohne unweigerlich von der liberalkapitalistischen Toleranz absorbiert zu werden? Im Zeitalter gesellschaftlicher Totalität habe die mikropolitische Sabotage vielleicht noch hoffen können, das Ganze aus den Angeln zu heben, doch im Zuge fortschreitenden sozialen Zerfalls sei sie nur noch eine Affirmierung des ohnehin Bestehenden (oder gar, man hört schon so ein Raunen, des nihilistischen Terrorismus). Doch dieser Einwand verkennt die zentrale Pointe der Rancière'schen Argumentation. Die politische Geste ist eben keine, die sich mit einer kurzfristigen Sichtbarmachung subalterner Subjekte und ihrer anschließenden Einspeisung in die Rechnung zählbarer Teile zufrieden gibt.

Ihr geht es in der lokalen Artikulation des Universellen um die Errichtung einer gemeinsamen Bühne der Menschheit schlechthin, um die temporäre Evidenz der Gemeinschaftlichkeit unserer Existenz. Die Durchkreuzung der polizeilichen Ordnung ist zwar nur singulär, aber gleichwohl universell, weil diese demokratische Intervention als egalitäre Geste bereits *per definitionem* ein globales Terrain hat. Der Marx'sche Begriff des Proletariats als »Klasse mit universellem Charakter« eignet sich gut, diese Geste zu exemplifizieren: Das Proletariat begreift sich selbst als qualifiziert, das Leiden der gesamten Menschheit zu repräsentieren, und ist damit die negative Gesellschaft, die Emanzipation einer besonderen Klasse, die Emanzipation der allgemeinen Menschheit (vgl. Marx, 390). Die historisch kontingente Universalisierung einer partikularen Erzählung durch das überzählige Subjekt des Proletariats verdichtet sich so zu einer Demonstration der Egalität, zu einer Konfrontation mit der nicht-egalitären Ästhetik des polizeilichen Regimes. Dieses egalitäre Ereignis haben auch die BewohnerInnen des Bauwagenplatzes Rödelheim aktualisiert, in dem sie durch die Herstellung eines Unvernehmens die RepräsentantInnen der polizeilichen Ordnung Frankfurt zu hören zwangen.

Dem allgemeinen Defätismus über ein »Ende der Politik« kann sich Rancière (2003a) daher nicht anschließen:»Es ist, so glaube ich, möglich und notwendig, dem Denken des Endes und der Katastrophe ein Denken des Politisch-Prekären entgegenzusetzen. Politik ist nicht ein Zeitalter der humanitas, das heute zum Ende kommt. Sondern Politik ist eine zufällige, lokale und prekäre Aktivität, die immer kurz vor ihrem Verschwinden steht. Und folglich vielleicht auch vor ihrem Wiederauftauchen.«

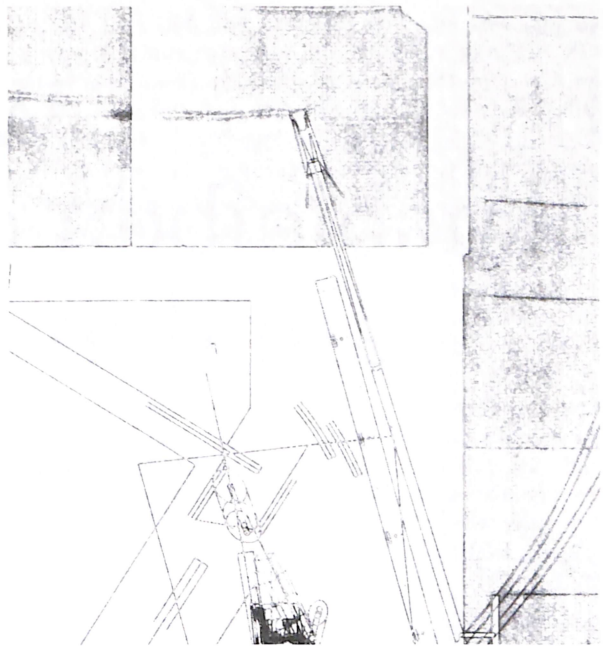
Dies markiert auch den Punkt, der bezüglich einer Diskussion um die Aktualität und die Möglichkeit des Kommunismus von Interesse ist. Denn wenn die Politik stets nur eine prekäre und singuläre Unterminierung der polizeilichen Zählung der Teile und Anteile der Gesellschaft ist, dann »braucht« die Politik auch in gewissem Sinne die Polizei, um sich auf sie zu beziehen und um einen Konflikt der heterogenen Ordnungen ins Werk zu setzen (vgl. Rancière 1997, 79). In diesem Sinne kann es niemals eine definitive revolutionäre »Verwirklichung« der Politik im Sinne einer vollständig transparenten, planmäßigen Organisation des Sozialen geben.[2] Hierin liegt eine Kritik der traditionellen Praxis kommunistischer Bewegungen: »Mensch, werde wesentlich! Denn wenn die Welt vergeht, so fällt der Zufall weg, das Wesen, das besteht« – diesem berühmten barocken Sinnspruch des Angelus Silesius konnte kommunistische Praxis sich bis heute immer allzu leicht anschließen. Wenn erst die Anarchie der Warenproduktion beseitigt, die unerträgliche Kontingenz der Geschichte überwunden, das Urteil des Weltgeistes über unsere Taten gefällt und den Helden der Revolution ein Denkmal gebaut wurde, ja wenn erst die »eigentliche« Geschichte beginnt, dann

sind
die Men-
schen als Herren der
Welt eingesetzt und instituieren

endlich eine gerechte Verteilung. Souverän vom Feldherrenhügel herab plante die kommunistische Bewegung strategisch ihre nächsten Schachzüge und verschrieb der Welt das bessere Rezept zum Zwecke ihrer Heilung, ganz gemäß dem Slogan, mit dem die Firma Hewlett Packard dieser Tage ihre Produkte bewirbt: »I want a remote control for the planet«. Es handelt sich bei dieser tragischen Tradition um einen gouvernementalen Wahn, der auf die Verwandlung der Politik in Polizei hinausläuft. Von Rancière kann die kommunistische Praxis demgegenüber lernen, dass die Notwendigkeit des Kommunismus niemals definitiv gestillt werden kann, sie erschöpft sich in immer nur vorübergehenden Verifizierungen und Aktualisierungen des egalitären Axioms. Gleichheit ist nach Rancière (2000) nicht Ziel, sondern Voraussetzung der Politik, kein Punkt der Ankunft, sondern einer des Aufbruchs.

Diese Erkenntnis ist alles andere als eine Entlastung emanzipatorischer Akteure von der Notwendigkeit gesamtgesellschaftlicher Veränderung. Im Gegenteil: Politik insistiert auf der immer wieder neue Konfrontation der intellektuellen Gleichheit mit Situationen sozialer Ungleichheit. Das egalitäre Ereignis beschränkt sich dabei nicht auf das Gesellschaftsmanagement in der Sphäre dessen, was der normale Sprachgebrauch als »Politik« qualifiziert, es macht vor dem Sozialen nicht Halt. Nur wäre kommunistische Praxis nach Rancière eine Praxis des Pluralen, entworfen aus einer von unten kommenden, genuin »individuellen« Perspektive. Die Etablierung einer plural-kommunistischen *Polis* abverlangte ihren Subjekten keine Identifikation mit der planetarischen Körperschaft der Menschheit, sondern gewönne ihre Beweglichkeit gerade aus der Differenz ohne Angst. Politik im pluralen Kommunismus müsste noch immer Abstand wahren, wenn auch nicht von der Polizei, so wenigstens von sich selbst. Insofern entpuppt sich Demokratie immer als »unwesentlich«, als Akzidens des kommunitären Erscheinens. Doch wenn auch die Politik niemals ganz anwesend sein wird, so wird sie auch niemals ganz verschwinden: Sie ist immer *»against the time«*, immer in der Lage, die Herrschenden der Welt auf eine gemeinsame Bühne zu zwingen. Kommunismus ist eine sich in jedem geschichtlichen Augenblick darbietende Möglichkeit und damit ein »Kommunismus der endlichen Gegenwart« (Nancy, 198). Die Zukunft hat keine Zeit.

Daniel Loick



Anzumerken:

1: Der Begriff der »Postdemokratie« ist nicht in dem Sinne zu verstehen, dass wir zuvor in einem goldenen Zeitalter der Politik und der Demokratie gelebt hätten, das nun zu seinem Ende kommt. Vielmehr beobachtet Rancière gerade zur Zeit der demokratischen Revolutionen in Osteuropa ein gewisses »Erschlaffen« demokratischer Leidenschaft im Sinne einer nunmehr offenen Affirmierung staatlicher Ohnmächtigkeit. Vgl. Rancière, Jacques (1997) Konsens und Postdemokratie, in Badiou, Alain; Rancière, Jacques; Riha, Rado und Sumic, Jelica: Politik der Wahrheit, Wien.

2: Ausführlicher haben wir hierzu argumentiert in Frankfurter Basisgruppe DemoPunK: Démocatie à arriver. Thesen zu Kommunismus und radikaler Demokratie unter http://www.kommunismuskongress.de/forum

Gelesen:

Rancière, Jacques: Ten Theses on Politics <http://www.humnet.ucla.edu/humnet/cmcs/Ranciere.html>

– (2003): Politisches Denken heute, in: Lettre International Nr. 61, II/03

– (2003a): Wider den Konsens. Gekürzte Dokumentation eines Vortrages im Berliner Institut Francais, in: Freitag Nr. 28 vom 4.7.2003

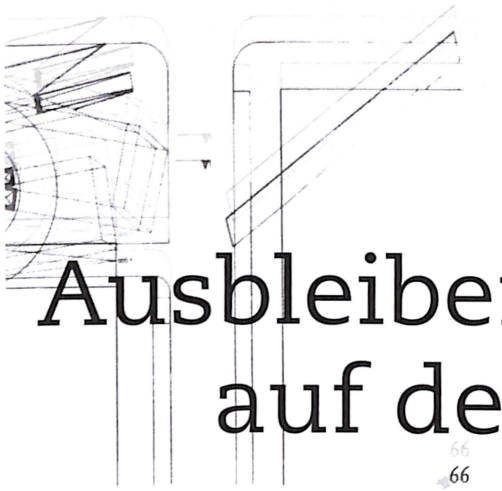
– (2002): Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, Frankfurt/Main

– (2000): Literature, Politics, Aesthetics – Approaches to Democratic Dis-Agreement. Interview von Solange Guénoun und James H. Kavanagh, in: SubStance Nr. 92

– (1997): Gibt es eine politische Philosophie? In Badiou, Alain; Rancière, Jacques; Riha, Rado und Sumic, Jelica: Politik der Wahrheit, Wien

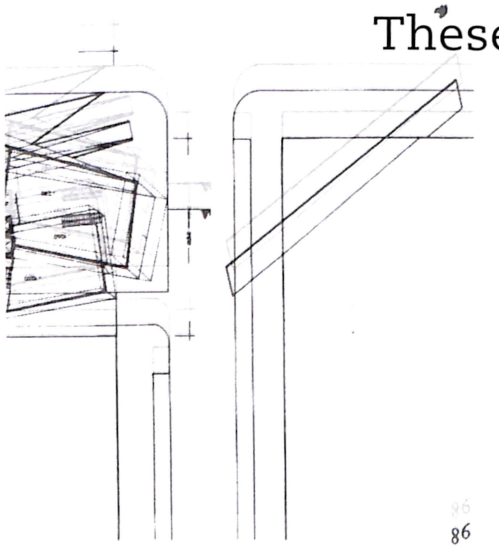
Nancy, Jean-Luc (1994): Das gemeinsame Erscheinen. Von der Existenz des »Kommunismus« zur Gemeinschaftlichkeit der »Existenz«, in: Vogl, Joseph: Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen, Frankfurt am Main

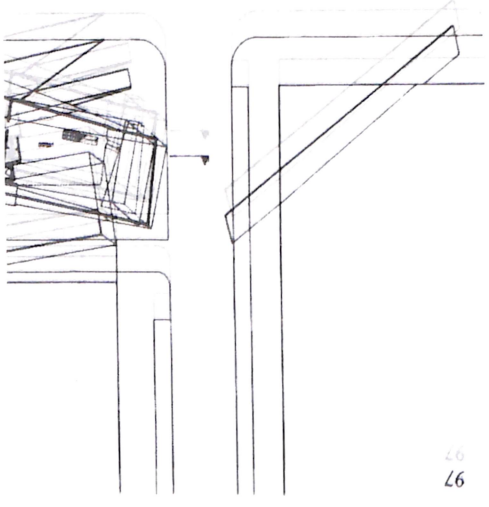
Marx, Karl: Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, MEW 1

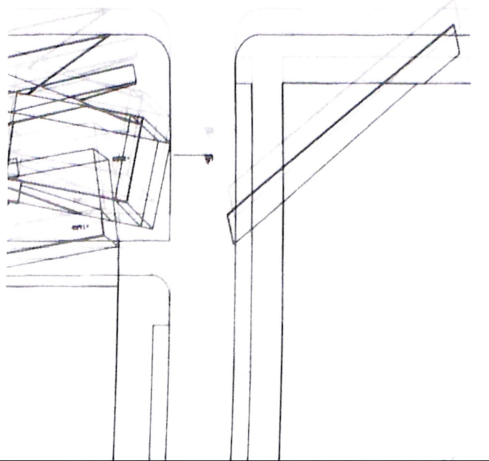


Warum mir das Ausbleiben der Revolution auf den Magen schlägt

Thesen zu Subjekt und Geschichte







Manchmal heimlich Arbeiterkampflieder hören. Oder so ähnlich: Ton Steine Scherben. Die Faust zur Decke werfen. Mal richtig laut sein im stillen Kämmerlein. Und wenn jemand kommt? Dann, mit einer selbstironischen Geste den Anflug revolutionären Elans hinfort wischen: »Weiter nichts. Das war nur ein Anfall von Nostalgie. Und außerdem, die Texte ...«

Aber noch vor aller inhaltlichen Kritik ist das Moment der Peinlichkeit der sprachlichen Form geschuldet, der irgendwie unangemessen gewordenen Ernsthaftigkeit. Wenn sich die Haare in Gänsehautformation begeben mischt sich darin die nostalgische Rührung mit einer stellvertretenden Beschämung. Es ist die Stärke des beschworenen Gefühls, die Größe des Traumes und die Siegessicherheit ob seiner baldigen Verwirklichung, die anachronistisch geworden ist. Die Schwierigkeit, Gefühle zu beschreiben ohne pathetisch, also übertrieben, falsch zu wirken, verweist auf eine historische Konstellation, in der die Ohnmacht so mächtig ins Subjekt eingedrungen ist, dass sich allzu viel Träumerei nicht mehr so gut vertragen lässt.

Unter veränderten Kräfteverhältnissen ziemt sich ein solches Kampfgebrüll nicht mehr. Ohne die wöchentliche Erfahrung ausgewogener Straßenschlachten, verkommt das Besingen der Solidarität zum Pathos. Es ist als würde ein betrunkener Revolutionär am Ende von »Matrix« mitgerissen aufspringen, die Faust emporrecken und »Wacht auf! Wacht auf!« skandieren – nur um kurz darauf im Umdrehen festzustellen, dass niemand mitaufgestanden ist. Im besten Falle folgt befremdetes Schweigen. Der objektive Gang der Geschichte, die Erfahrung der Niederlage, macht, dass sich begründeterweise niemand mehr zur großen Geste hinreißen lassen will. Das ist die Wahrheit vom Ende der großen Erzählungen. Impulsive Gestikulation, erhobene Stimme, zuviel Schwung könnte einen leicht über die Balkonbrüstung stolpern, in den zuschauerfreien Vorgarten plumpsen lassen. Eine Fensterrede lässt sich nicht vor dem Spiegel halten.

Das heißt aber gerade nicht, dass wir heute wissen, dass die wehenden roten Fahnen schon damals peinlich waren, sondern dass gesellschaftliche Kräfteverhältnisse bis in unsere Beziehung zu Musik und Sprache hineinreichen, unsere Erlebnisfähigkeit strukturieren. (Schon einige Steinwürfe entfernt könnten die großen Worte wieder die angemesseneren sein. Die Revolution kann auf Coolness verzichten.)

Müssen nur wollen

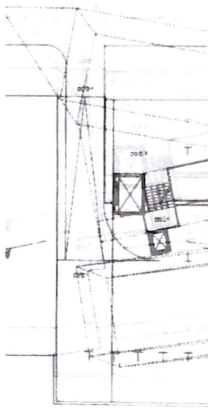
Gewöhnlich heißt es, am besten ließe es sich bei Regenwetter träumen. Aber wenn die Grenzen der emotionalen Erlebnisfähigkeit von den gesellschaftlichen Kräfteverhältnissen gezogen werden, dann trifft historisch das genaue Gegenteil zu. Dann wird die Möglichkeit zu träumen, zu wünschen und zu wollen von Konstellationen befördert, die eine Aussicht auf Verwirklichung, Erfüllung dieser Phantasien und Begierden eröffnen. Während eine historische Situation, die den Subjekten nur einen geringen Einfluss auf ihr eigenes Schicksal einräumt, wenig beflügelnd auf Wünsche wirkt. Das ist plausibel aus zwei Gründen: Zum einen erscheint es wenig vernünftig, an den tollsten Plänen zu basteln, wenn alle wissen, dass ohnehin mal wieder nichts daraus wird. Zum anderen ist die Spannung zwischen Wunsch und Realität umso größer, je schlechter es um diese Wirklichkeit bestellt ist. Der Kontrast lässt nicht nur den Wunsch in einem gleißenderen, irrealeren Licht erscheinen, auch umgekehrt gibt das Licht, das der Wunsch auf die Wirklichkeit wirft, den Blick auf all jene hässlichen Stellen frei, an die sich das Auge schon lange gewöhnt hatte. Deswegen ist die Rede von einer »Flucht in die Phantasie« wenig sinnvoll und eine solche Flucht nur selten von Erfolg gekrönt. Zumindest gegenwärtig macht das Träumen das Leben nicht leichter, sondern schwerer. Es behindert das Eingewöhnen, Abfinden, Anfreunden. Das ist die Lehre vom Hans Guck-in-die-Luft: wer zuviel träumt, fällt in den Graben (wer zuviel guckt, guckt aus der Wäsche).

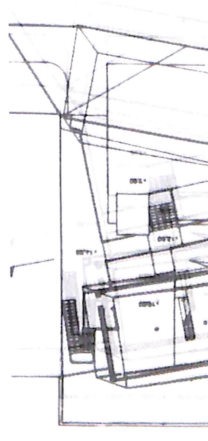
Wenn ich könnte, wenn ich könnte, wollte ich

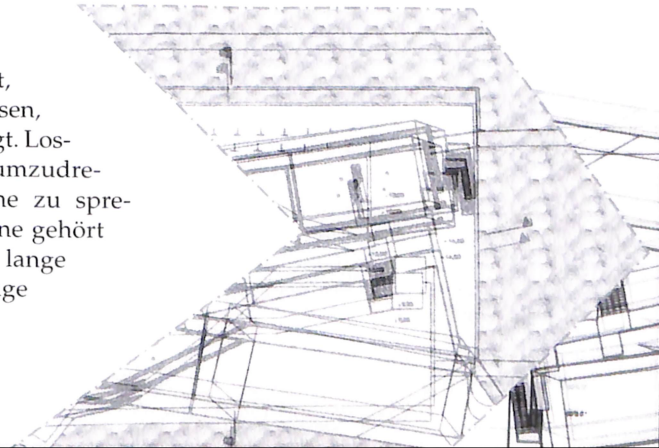
Vom Maßstab der gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse aus betrachtet, ist das die Formel der historischen Determination des Begehrens: Je weniger die Menschen machen können was sie wollen, umso weniger wollen sie wollen, (sich ernsthaft etwas wünschen). Wunschlos sind nicht die Glücklichen, sondern die, die nicht daran glauben, dass Wünschen etwas bringt. Aber die Wunschlosigkeit nichtrevolutionärer Subjektivität verschärft das Problem auf das sie reagiert. Denn wie sollen die Menschen machen was sie wollen, wenn sie gar nicht wissen (wollen), was sie wollen? Es steht also einiges auf dem Spiel wenn Wünsche nicht mehr ge- sondern verwünscht werden, und deswegen macht es Sinn, die Verfolgung aufzunehmen, sich auf die Suche nach den verlorenen Wünschen zu machen.
Eine Zeit lang habe ich mich der Hoffnung hingegeben, es bedürfe lediglich der Zeit – und zwar möglichst viel davon, um die Geschichte noch einmal gründlich zu durchleiden. Wenn genügend Tränen verweint wären, würde das schon einen fruchtbaren Boden für neue und gewagte Träume abgeben. Aber der Umgang mit Studierenden und anderweitig Arbeitslosen, mit Menschen, die Zeit haben, also das Privileg es sich so richtig schlecht gehen zu lassen (so schlecht gehen zu lassen, wie es ihnen eben geht) lehrt, dass selbst noch 24 Stunden zu wenig sind um den Schock, schon wieder mitten im Kapitalismus aufgewacht zu sein, auszukurieren. Der Glaube, diesmal habe mensch jemanden kennen gelernt, der von Neurosen und Depressionen, am besten gleich ganz von einer Psyche frei sei, wird in aller Regel enttäuscht. Woody Allen-haft hocken beinahe alle zuweilen auf dem Fußboden und stochern mit langen Fingern und mit der Hilfe von Professionellen in ihrer Seele herum. Das legt den Verdacht nahe, dass es sich beim Subjekt nicht um einen individuellen Irrtum handelt, sondern um einen historischen. Die Seele ist das Gefängnis des Körpers und der Wünsche. Aber wer sagt, dass es sich um eine Einzelzelle handeln muss?

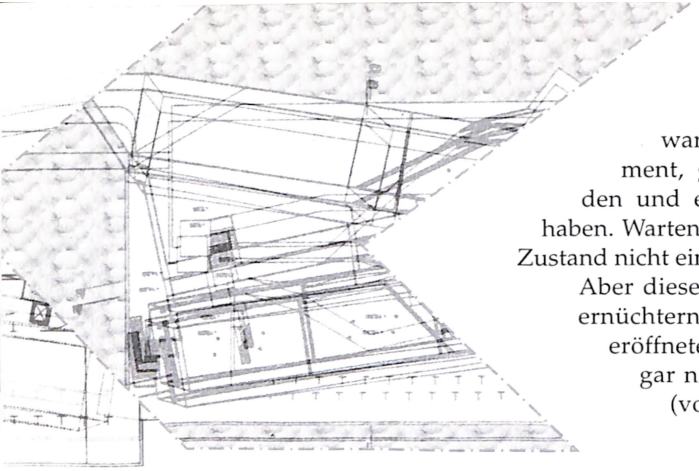
Auf der Suche nach dem verlorenen Wunsch

Wenn das Subjekt die widersprüchliche, natürlich widersprüchliche, immer unabgeschlossene, nie totale, stets ambivalente, brüchige, selbstverständlich brüchige Subjektivierung der objektiven Gesamtscheiße ist, dann ist die Frage, ob ich Bauchschmerzen bekomme und Magenkrämpfe von den historischen Bedingungen abhängig unter denen ich die Bürgersteige begehe. Mit Genua schien die italienische Sonne auch den Trott deutscher Trottoirs zu bescheinen und das denken fiel mir plötzlich leichter, weil ich mich kurz dem Gefühl hingab, es könne irgendwann einmal von Belang sein, was ich mir so für Gedanken mache. Ebenso die Erfahrung des Studierendenstreiks 1997, den bspw. ich noch in der Schule verbrachte. Es ging nie um Bücher. Aber um das Aussetzen des Gefühls, dass nur noch eine Bombe Raum zum Atmen schaffen könnte. Erst das Außerkraftsetzen der Institution, ließ überhaupt denkbar werden, in welch undenkbaren Zustand »man« uns neun, zehn, dreizehn Jahre zu leben gezwungen hatte. Herden von Schülerinnen, die den Großteil ihres uringelben Lebens damit verbringen, sich an und unter einen Tisch zu zwängen, den zu bemalen nicht gestattet war, um das Sitzen zu lernen. Kaum eine hinterlässt spürbare Spuren (die Graffiti tief genug geritzt). Aber nicht eine von ihnen (und auch nicht alle zusammen) hatte irgendeinen Einfluss auf die Architektur der Gänge, der Stunden- oder gar der Lehrpläne. Was für ein undialektisches Verhältnis.
Kaum mehr als ein beständiger, surrender Monolog. Auf die Erde geplumpst, von der Leine gelassen, dem Tafelbild gefolgt. Loslaufen, ohne sich umzudrehen. Zuhören, ohne zu sprechen. Sprechen, ohne gehört zu werden. Wie lange warten. Wie lange



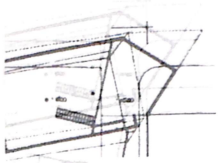




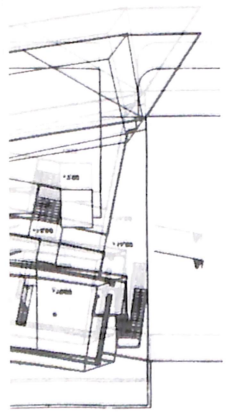


warten auf den Moment, gehört zu werden und etwas sagen zu haben. Warten solange bis der Zustand nicht eintritt.

Aber diese nüchterne und ernüchternde Betrachtung eröffnete sich nur der gar nicht nüchternen (von der unerwarteten Selbstermächtigung besoffenen) Betrachterin. Erst das Aussetzen der bis dorthin wirkenden (Schwer)Kräfte gab den Blick frei: wie schief und seltsam alles gewesen war (und weiterhin sein würde), wie unverständlich das Selbstverständliche dieses Alltags und wie berechtigt und verständlich das Unbehagen daran. Erst in der Aneignung wurde fassbar, wie sehr wir enteignet waren. Kurz gesagt: wir waren gänzlich unschuldig. Es waren nicht wir, die unser Leben gelebt hatten. Aber noch etwas anderes wurde durch die veränderte Perspektive sichtbar. Von hier oben, von Autodächern und Schulhofgiebeln, sah die Welt freundlicher aus. Geradezu hübsch ordnete sie sich gemäß des Blicks an, der – eine temporäre Imagination – den Feldherrenhügel eingenommen hatte. Hübsch und weit sah alles aus: Horizont, soweit das Auge reichte. So wurden wir von einer penetranten Toleranz befallen. Und wurden freundlich, geduldig gegenüber den Menschen (dort unten). Wir konnten ihnen viel Zeit lassen, von der wir in solchen Momenten dachten, dass die Leute sie bräuchten. Und gebrauchen würden.



Wenn Autodächer zu Teilen des Bürgersteigs werden und Bürgersteige zu Steinbrüchen, dann ist das nicht nur romantisch-kitschig – auch eine anregende Wirkung auf die Phantasie ist garantiert: Und Häuserwände werden zu Wunschzetteln. Das Aussetzen der herrschenden Verkettungen, Ende herkömmlicher Determinationen, öffnet eine Fülle von Möglichkeiten und vervielfacht das Wünschbare, weil es das Machbare vervielfacht. Aber solche Traumphasen der Geschichte sind begrenzt (auf Genua folgte 11 / 9 auf 97 98) und zeitweise selten. Es folgt: der Alltag. Und der kann sich bekanntlich hinziehen.



Sich lächerlich machen: »Das ist doch ungerecht!«

»Auf der Demo. Vor der Absperrung Ketten bilden. Wütende Parolen schreien. Brüllen. In die lächelnden Gesichter der Bullen brüllen. Die Bullen lächeln. So behandeln Erwachsene Kleinkinder. Schlimm genug.«

Die beinahe unlösbare Aufgabe, heißt es, bestehe darin, sich weder von der Macht der anderen noch von der eigenen Ohnmacht dumm machen zu lassen. Wenn es nur das wäre! Aber die Macht der anderen (der Bullen, Kontrolleure, Zeitungsleserinnen) macht sie freundlich, während mich meine Ohnmacht zur Therapeutin, Moralistin, zum Arschloch werden lässt.

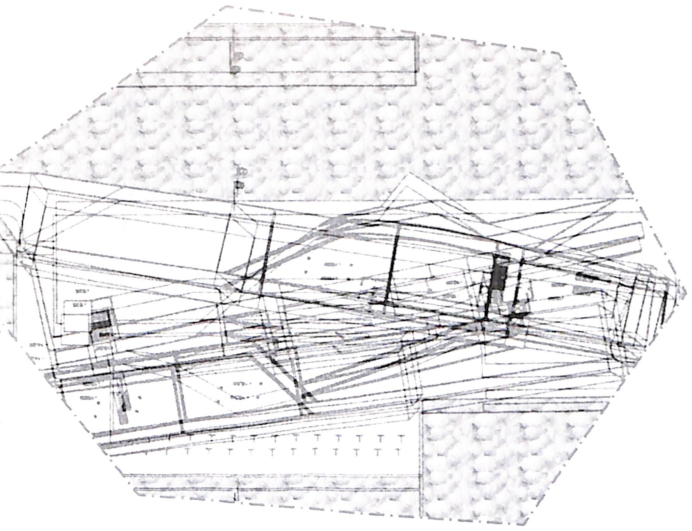
»Seit zwei Jahren schon, habe ich keine Zeitung mehr angerührt. Wie auch. Nach jedem dritten Text aus der Tür laufen sich auf den nächsten Gullydeckel stellen und rufen: seht, so ungerecht ist die Welt? Genauso gut lässt sich der Klodeckel öffnen den Kopf hineinhalten, Zwiegespräche führen ... Stattdessen die Zähne wieder trennen, den Kiefer schonen, den offenen Mund wieder schließen. Das Brötchen runterschlucken, das angebissen neben dem Feuilleton liegt.«

Das Ausbleiben der Revolution schlägt auf den Magen, weil noch das Würgen, beinahe noch der Würgreiz im Halse stecken bleibt. Warum noch wütend werden, wenn aus der Wut keine Handlung folgt? Warum hinschreien, wenn zurückgelächelt wird? Warum sich aufregen, wenn nur Empörung herauskommt? Warum mit leiden, wenn nur das Mitleid übrig bleibt? (Jetzt: ist jedes Gefühl moralisch geworden. Und nicht mal Moralinsäure schmeckt noch scharf.) Die stete Wiederholung der Erfahrung, dass sich kein Einfluss auf diese Welt nehmen lässt, dass sie gänzlich unberührt von uns bleibt, führt zur Ontologisierung der Leere, die uns erfüllt: Es ist das Leben, das sinnlos erscheint. Nicht mehr.

Deshalb ist das Angebot der Macht so verlockend. »Ich geb dir ein klein wenig von mir«, sagt sie. Nur ein bisschen, gerade genug um davon zu kosten. Aber es reicht um den Hunger nicht mehr so stark zu spüren. Schon als Hausmeister, Busfahrerin, Vorgartenbesitzer lebt es sich angenehmer als so gänzlich unbeteiligt. Die Mächtigkeit des Stars, die Attraktivität dieses Bildes, dem alle nacheifern: »Berühmt werden!«, rührt daher, dass ein Star zu werden, die einzige Möglichkeit zu sein scheint, die die bürgerliche Gesellschaft bietet, um sprechen zu dürfen ohne sich zu weit korrumpieren zu müssen. Effekte zeitigen, etwas bewirken, Einfluss nehmen, die Welt verändern. Es scheint diese Punkte zu geben: Kommandotürme, Kanzeln, Sendestudios: Hört mich an, seht meine Taten, folgt meinem Winken. Es geht alles darum, möglichst schnell dorthin zu kommen, mit einem Fahrstuhl, besser noch mit einem Katapult, mit einem Beamstrahl. Denn jedes Kind weiß, dass »sie« dich fertig machen werden auf dem Weg dorthin, dass das, was von dir dort ankommt nur dieser spärliche Rest von Subjektivität ist, den es braucht um einige Farbakzente anders zu setzen, um den einen Regler hoch, den anderen ein wenig runter und dann alles wieder zurückzuschieben.

Auftritt: Das Subjekt ...

Wirklich mächtig sind die Mächtigen also nicht. Und außerdem: wer schafft es schon, Star zu werden? Grundlegend hilft in der Situation der Ohnmacht über die Ohnmacht hinweg, sich wenigstens diese als freigewählte zu imaginieren. Subjektiv ist die Fiktion von Souveränität insofern funktional und im Interesse der Individuen, als sie den Beherrschten und Unterworfenen ideell eine Macht zuspricht, die ihnen von der Herrschaft materiell, real genommen wurde. Wenn schon nicht sie, so sind doch zumindest ihre Gedanken frei, wenn ihr Wille auch keinerlei Auswirkungen hat, so ist es doch zumindest ihr eigener, der ihnen noch gehört, wenn ihnen schon alles genommen wurde. Und wenn sie auch nichts mehr beherrschen, so sind sie doch zumindest Meister der Selbstbeherrschung. Die Konstruk-



tion des autonomen Subjekts schützt die Beherrschten vor der Erkenntnis ihrer Machtlosigkeit. Mit dem Wegbrechen jener Konstruktion, sähen sich die Menschen mit einer Ohnmacht konfrontiert, die das gewöhnliche, als Subjekt erlebte Maß, noch bei weitem übersteigen würde. Selbst der bescheidene Freiraum den die Zwänge des Alltags, die herrschenden Gesetze ihnen zum Handeln lassen, entpuppte sich als alles andere als frei. Nicht Herr im eigenen Hause zu sein, nie Täter, Opfer selbst noch der eigenen Taten – die Unerträglichkeit dieser Option ist der subjektive Antrieb, das Motiv, das die Konstruktion des Subjekts am Leben erhält.

... als Symptom und ...

Wenn das Subjekt die Bedingung seiner Existenz in der Ohnmacht des Individuums gegenüber seinem eigenen Schicksal hat, dann wird sich die Subjektivität ändern, wann immer Wechsel in den gesellschaftlichen Kräfteverhältnissen eintreten. Wenn die Zufälligkeit des eigenen Lebens abnimmt, wird sie sich öffnen (dem Wandel, den Wünschen, der Dissoziation, den Widersprüchen), sich lösen – denn darum geht es: Sich selbst los werden. Endlich. Jemand anderes werden. Umgekehrt wird sie sich festigen, rotieren, stampfen, wenn die Hilflosigkeit wächst, die Stringenz des Alltags zunimmt. Denn »Unrecht, Entrechtung, Ohnmacht macht wütend. Aber die Hilflosigkeit der Wut macht traurig. Es ist wie im US-amerikanischen Fernsehen beim Knastbesuch. Durch eine Glaswand hindurch die Welt betrachten, zusehen müssen. So in etwa muss sich das Leben hier anfühlen. Unbeschreibbar traurig das.« Wer von all den Tränen nicht auf immer ganz verschwommen sehen will, tut gut daran, zuweilen dies alles beiseite zu wischen – möglichst gründlich. Wir können Subjektivität – zumal linke – als Symptom dieser lebensnotwendigen Verdrängung lesen. Als Verdrängung der hilflosen Wut und der unerträglichen Traurigkeit. Wir können die Geschichte der Menschen als Symptomverlauf lesen. Als Geschichte der (schwappenden) Kämpfe und der wechselnden Symptome. Aber der objektive Gang der Geschichte schlägt sich nicht einfach (eins zu eins) in den Subjekten nieder, auch wenn er sie zuweilen niederschlägt (niedergeschlagen macht). Denn das Symptom ist kreativ. Es konserviert die Verhältnisse ebenso wie es sie transformiert, ertragbar macht. Das Subjekt wird von seiner Psyche nicht wie von einem Schicksalsschlag getroffen. Es passt seine Krankheiten den objektiven Erfordernissen ebenso wie seinen eigenen Bedürfnissen an: Um Handlungsfähigkeit zu garantieren. (Deswegen wäre es falsch, beispielsweise den Zynismus zu pathologisieren. Er kann notwendig sein. Und erfrischend. Manchmal fällt einem mehr einfach nicht ein.)

... Symptomverlauf (historisches Syndrom)

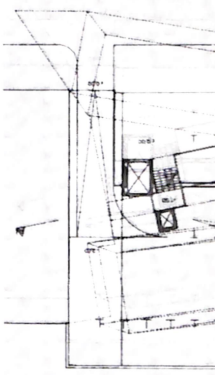
Wolfgang Pohrt hat Anfang der siebziger Jahre beschrieben, wie die auf 68 folgende Erkenntnis, dass auf die Revolution wohl noch ein wenig gewartet werden müsse, sich in der Subjektivität derer niederschlug, die sie machen wollten:

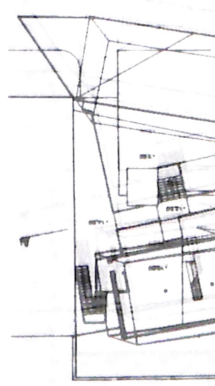
»Ausdruck jenes Mechanismus, der allmählich alle Lebensbereiche der Genossen durchdrang, und der nicht die Rebellion gegen die Erniedrigung, sondern diese selbst honoriert, ist auf Gruppentreffen der fürsorgliche Ton, die ausbeuterische Anteilnahme, wenn, weil keinem etwas Vernünftiges einfällt, schließlich dazu aufgefordert wird, reihum einmal mit den eigenen Problemen rauszurücken. Die nur als Kritik richtige Erkenntnis, ein jeder sei zuweilen ein armer Teufel, dumm und unterdrückt, führt nicht mehr zu verletztem Stolz und wütendem Aufbegehren, sondern sie wird schamlos breitgetreten und als beglückendes Erlebnis einigender Verbundenheit in gemeinsam ertragener Unterdrückung genossen. Weil solche Kameradie die Menschen nicht bestätigt, wo sie sich wehren, sondern wo sie wehrlos leiden – nichts wollen, nichts wissen, nichts können und nichts tun –, herrscht grenzenlose Bereitschaft zu menschlichem Verständnis, und schon daran zu kratzen ist tabu. Milde Rücksichtsnahme produziert eine Atmosphäre wie im Altersheim. In solchermaßen wattiertem Verkehr kann sich kein Widerstand entwickeln, wird doch auch niemand wirklich ernst genommen.«

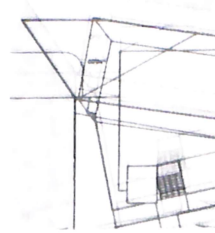
Den maskulinistischen Sound einmal beiseite gelassen, der sich durch solches Gepolter zieht, gibt dieser Text Zeugnis von einem objektiven historischen Prozess, der den Aufbruch von 68 in das Alternativmilieu der achtziger Jahre transformiert und die großmäuligen Revolutionäre in Selbsthilfegruppetherapeutinnen verwandelt. Während sich die Strateginnen auf anhaltende Wartezeiten einrichteten und spirituellen Proviant zu packen begannen für den langen Marsch durch die Institutionen, entwickelte sich eine adaptive Symptomverschiebung, die schonend auf Stimmbänder und Nerven wirkte. (Get up, stand up, sit up – auf die Dauer macht das Muskelkater.) Die veränderte Subjektivität konservierte die Niederlage und ermöglichte es gleichzeitig, zwischen den Frustrationen der kleinen Schritte nicht zu verbittern.

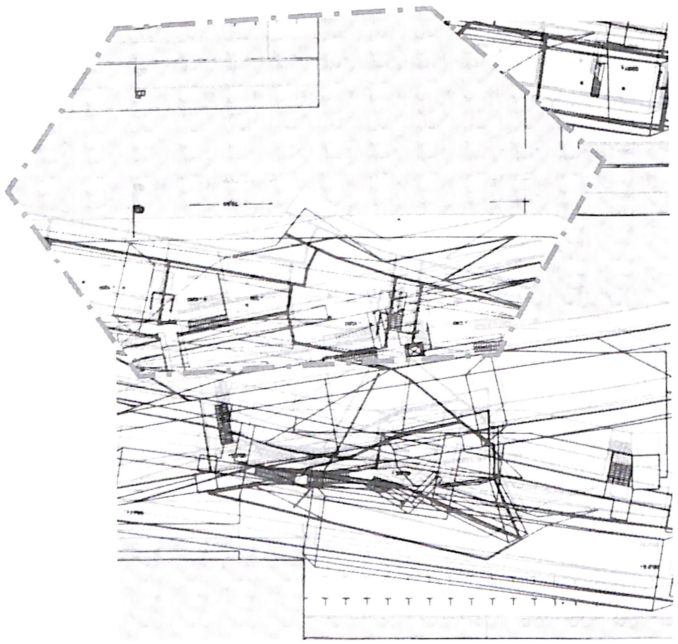
In den Achtzigern beschreiben Oliver Tolmein und Detlef zum Winkel in ihrem Buch »Nix gerafft. Zehn Jahre deutscher Herbst und der Konservativismus der Linken« den Zustand linker Subjektivität unter den Bedingungen der zum (ökologisch, technischem) System gewordenen Gesellschaft so:

»Beinahe zwangsläufig erstirbt vor der Größe der befürchteten Katastrophen die Möglichkeit des einzelnen, einer Bürgerinitiative, einer kleinen linken Gruppe oder









Partei, den Lauf der Dinge zu beeinflussen. Nichts liegt da ferner als das Naheliegende: den Leuten klar zu machen, dass eine Revolution weniger gefährlich ist als ein Atomkrieg und sogar als ein Supergau. Bekommt man diesen Gedanken überhaupt zu hören, dann in der Form: eigentlich...ja. Aber eine Revolution ist sowieso unmöglich, deshalb hat diese Überlegung keinen Sinn. Nein, wir sind ohnmächtig, hilflos, passiv und gerade das begründet unsere Unschuld.«

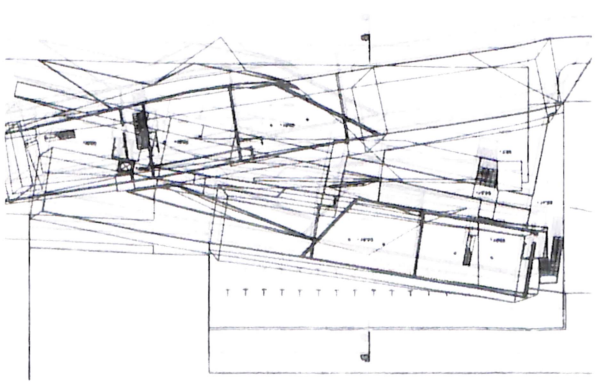
Statt den Herrschenden, den Verhältnissen, der Gesellschaft stehen den Menschen jetzt die Systeme gegenüber, die sich bekämpfen und deren Wechsel vom Kalten- zum Atomkrieg jederzeit befürchtet wird. Die Strukturen scheinen sich gänzlich von menschlicher Praxis abgekoppelt zu haben und so ist der Modus in denen sie dem Subjekt zugänglich werden, einer der Angst, des Ausgeliefertseins. Ein verständnisvoller, akzeptierender Umgang mit Hilflosigkeit und Schwäche ist dem Ausmaß der erlebten Ohnmacht nicht mehr adäquat. An seine Stelle tritt eine offensive Affirmation der Unschuld, die es erlaubt, die Tatenlosigkeit als eigene Tat zu erleben. An die Stelle des Paradigmas der Sozialarbeiterin tritt das der Moralistin.

Moralische Krisenbewältigung blieb als hegemoniales Modell auf die achtziger Jahre beschränkt. Mit dem 89er Trauma fällt mehr als nur die Perspektive der geschichtlichen Machbarkeit auch der normative Horizont weg, auf den die moralische Inszenierung angewiesen ist [siehe den Text von Andrea Jäger in diesem Heft]. Die Revolution erscheint nicht nur als unmöglich, sondern auch als unsinnig, sinnlos. In dem sich das Subjekt von der Geschichte gänzlich abspaltet, enthebt es sich auch der Notwendigkeit, sich irgendwie dazu zu verhalten. »Das geht mich alles gar nichts an.« Gleichzeitig spricht die neoliberale Ideologie gerade durch die Trennung von der Gesellschaft dem Individuum eine größere Macht, Freiheit zu. Eine jede wird zur Schmiedin ihres eigenen Unglücks. Die Ohnmacht wird so in eine persönliche Niederlage transformiert, sie wird zum Ausdruck eines individuellen Scheiterns. Die Hilflosigkeit ist weder der abstrakten Gesellschaft noch einer konkreten Autorität geschuldet, die Schuldigen sind leichter ermittelbar. Die Täterin hat Namen und Gesicht: Sie schaut dich aus dem Spiegel an. Wenn sich die Trauer der Hilflosigkeit mit der neoliberalen Figur einer autoaggressiven Geste so erfolgreich abwehren lässt, dann ist es nicht unverständlich, warum einige Linke der älteren Generationen ihre ganze Wut gegen das Projekt richten, dem sie so viel Lebenszeit geopfert haben, auf das sie alles gesetzt haben und das ihnen dennoch nie den Sieg, aber viele Niederlagen bescherte: die Linke. Wie viel investierte Liebe und Hoffnung, was für schreckliche Enttäuschungen und infolge dessen was für eine heftige Wut! Praxis ist nicht nur nicht möglich, sie darf auch nicht mehr möglich sein. Nie wieder soll es zu so einer Enttäuschung kommen (und wir können sie verhindern!). Da kann es kein Verzeihen geben.

Wenn Subjektivität das kreative Symptom historisch wechselnder Kräfteverhältnisse ist, dann transformiert sie die Bedingungen ihrer Entstehung ebenso wie sie sie konserviert. Deswegen bedarf es eines genealogischen, historischen Blicks, um die Subjekte in die Schieflage zu versetzen, die sie ins Rollen bringen könnte. Es heißt, dass die Frage der Praxis von der Praxis beantwortet werden müsse. Gegenwärtig aber befinden wir uns im Wartezimmer und der Geruch von Desinfektionsmittel strömt über die Sitze des angemieteten Raums. Aber wenn das Subjekt die Wünsche kaserniert indem es die Niederlagen konserviert, dann macht es durchaus Sinn, nach einer Praxis (des Dosenöffners) zu suchen, die die Konservenbüchsen des Subjekts knacken könnte.

Auf die Frage nach der Praxis mal eine Antwort

Die volle Erlebnisfähigkeit, jetzt sofort: das wäre eine gutgemeinte Forderung mit schmerzhaften Konsequenzen. Es macht wenig Sinn, gerade im Winter nackt rumlaufen zu wollen. Niemand könnte sich alle Schuftigkeiten dieser Welt auch nur einmal, nur ein einziges Mal vor Augen führen ohne potzblitzlich zu erblinden. Dafür reicht wesentlich weniger. Mit unbeschnittenem Erleben, Erleiden ist niemandem geholfen. Oder wie es meine Therapeutin formulierte, als ich sie mit Adornos Vorwurf, die Therapie betreibe lediglich Integration, konfrontierte: Das tut doch dem Roland Koch nicht weh, dass es Ihnen schlecht geht.



Zur Täterin werden

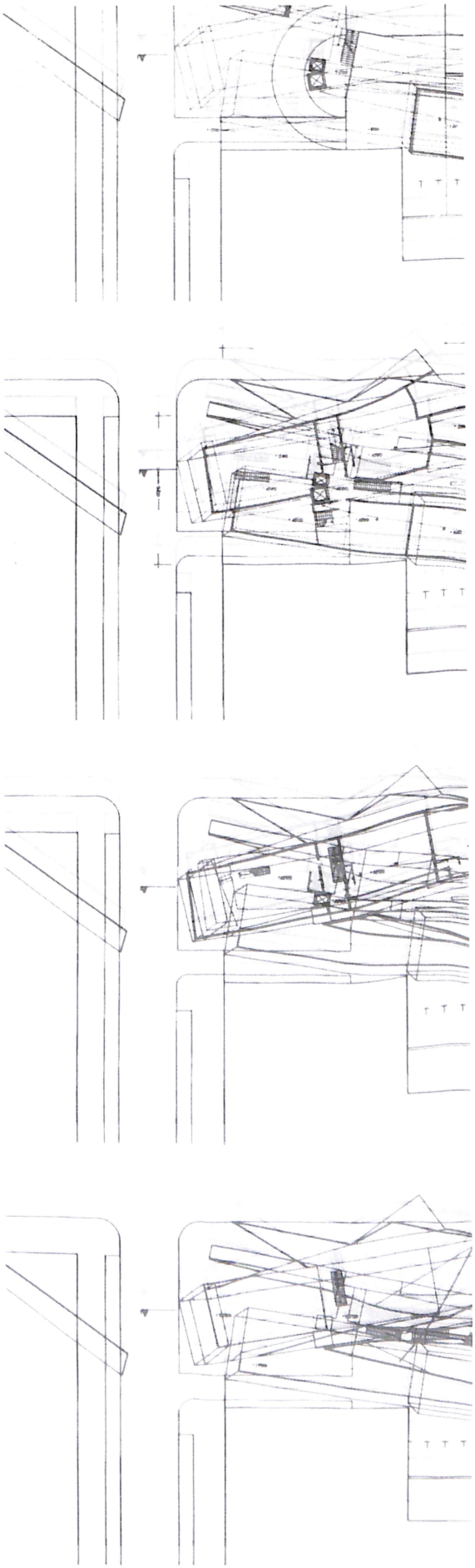
Jeden Mittag beim Kaffee trinken ein bisschen Schuldgefühle, wegen der Ausbeutung der Kaffeebauerinnen. Das ist besser als sich einzugestehen, dass wir für all die Übel des Kapitalismus (Ausbeutung usw.) gar nichts können; wir können nichts dafür, aber auch nichts dagegen. Es ist angenehmer sich schuldig zu fühlen für Verbrechen, die wir nicht begangen haben, als einzugestehen, dass wir zu keinem Verbrechen in der Lage wären, zu diesem nicht und auch zu keinem anderen (das es wert wäre, sich schuldig zu fühlen dafür). Nein, wir sind die Guten. Wir könnten keiner Fliege etwas zu Leide tun (geschweige denn der Regierung). Aber wie zum Teufel, sollen wir dann die Revolution machen?

Ja, wenn es nach uns ginge. Ja, wenn »es« zu uns käme. Aber die Dinge kommen nicht zu uns. Sie fallen uns nicht in die Hände schon gar nicht in solche mit sauberen Fingern. [Und mal ehrlich: Was ist schon diese Streberspinne gegen den Kobold, der dicke T2 gegen den schnellen TX, der prüde Superman gegen den hübschen Lex Luther? Es gibt nichts langweiligeres, als zu den Guten zu gehören.] Und wenn es auch keine Täterin hinter der Tat gibt, so gibt es doch eine danach.

Was tun? Trauern!

In einem Punkt haben es Linke schwerer als normale Menschen. Wenn sie die Welt verändern wollen, weil sie schlecht ist, können sie nur schwerlich sagen, eigentlich sei es hier ja ganz gut. Damit fällt eine entscheidende Vermeidungsstrategie weg: Sich die ganze Zeit mit fieberhaftem Ehrgeiz ins Spiel stürzen um am Ende (natürlich nur wenn es kein siegreiches Ende war) zu behaupten, dieses Konkurrenzgehabe sei machistisch, das Spiel sowieso langweilig und es habe bei einem selbst nie ein Interesse zu gewinnen bestanden. »Merkst du eigentlich, dass du hier eingesperrt bist?« »Warum, ich will doch sowieso nicht raus.« Wer beschlossen hat, dass diese Gesellschaft eine der Herrschaft sei, die gefälligst bekämpft und abgeschafft gehöre, kann sich nicht im Nachhinein hinstellen und behaupten, er habe die anderen mit Absicht gewinnen lassen. Eine Möglichkeit, Niederlagen besser auszuhalten, ist, mit ihnen hauszuhalten. (Wer nicht wagt, verliert nicht.) Es ist nicht die einzige. Um einer Niederlage nicht gänzlich zu erliegen ist es weder nötig, sie (postoperaistisch) in einen Sieg umzudeuten, noch ist es dienlich, die Niederlage (adornitisch) zur allgemeinen Lage zu erklären. Stattdessen? Die Antwort darf nicht vereinzelt ausfallen, sondern kollektiv, netzförmig, massenhaft: worauf es jetzt ankäme, wäre Trauerarbeit zu leisten.

bini adamczak



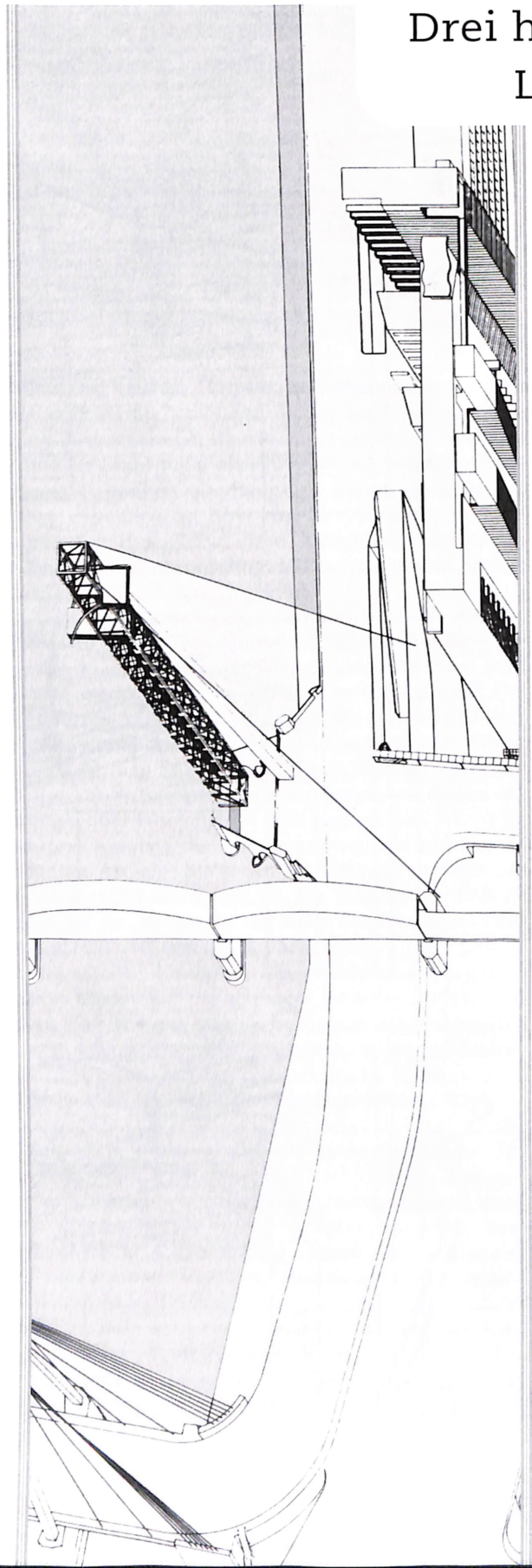
Gelesen:

Wolfgang Pohrt (1995): Theorie des Gebrauchswerts. Berlin, S.27

Oliver Tolmein und Detlef zum Winkel (1987): »nix gerafft«. 10 Jahre Deutscher Herbst und der Konservativismus der Linken, Hamburg, S.141

Ankunft in der Gegenwart

Drei historische Modelle einer Literatur nach der Utopie



Mit dem Niedergang der sozialistischen Staatenwelt scheint auch das Schicksal großer Menschheitsentwürfe endgültig besiegelt zu sein. Allenthalben war vom Ende der Utopie die Rede, und zwar weniger in Gestalt einer Forderung konservativer Kreise, als vielmehr in Gestalt einer Erkenntnis, eines historischen Fazits, dem sich niemand länger verschließen könne. Doch so endgültig sich diese historische Lehre auch vorgetragen hat, tatsächlich wiederholt sich in ihr ein Argumentationsmuster, das – blickt man nur 150 Jahre zurück – schon mehrfach Konjunktur hatte. Es begleitet regelmäßig das Scheitern gesellschaftlicher Gegenentwürfe und zeigt die Ablösung eines kulturellen Standards an. Nicht länger nämlich mündet das Scheitern solcher Entwürfe in einem trotzigen »Jetzt erst recht«, sondern die Enttäuschung richtet sich gegen das Ideal selbst, dem man noch bis vor kurzem anhing. Diese Umwertung markiert nicht allein und sicher nicht einmal hauptsächlich ein literarisches Ereignis. Dennoch dokumentieren die literarischen Texte einen spezifischen Beitrag, den die Literaturgesellschaft beim Zustandekommen neuer kultureller Verbindlichkeiten geleistet hat. Dabei formuliert sie selbst Standards, das Ende der Utopie zu vollziehen. Um drei solche Muster geht es im folgenden: den bürgerlichen Realismus nach der 1848er Revolution, die Neue Sachlichkeit der Weimarer Republik und um eine aktuelle literarische Tendenz (für die sich noch kein Etikett durchgesetzt hat). Bei aller Unterschiedlichkeit vollzieht sich in der Literatur dieser historischen Phasen eine vergleichbare Wendung zum Realismus, um deren Spezifika es im Folgenden geht. Meine Überlegungen widmen sich Prozessmustern literarisch-kulturellen Wandels, in denen die Literatur ihr Verhältnis zur Realität neu bestimmt.

All diese Neubestimmungen haben einen gemeinsamen Ausgangspunkt: Die Literatur fasst den Utopieverlust nicht tragisch auf, sondern nimmt ihn hin, begreift ihn sogar als eine Art Befreiungsschlag. Exemplarisch die Begeisterung Fontanes über den Realismus seiner Zeit: »Die Welt ist des Spekulierens

müde und verlangt nach jener ›frischen grünen Weide‹, die so nah lag und doch so fern.« (1853) Drei Möglichkeiten lassen sich beobachten, jene »frischen grünen Weiden« literarisch zu erschließen. Diese Möglichkeiten stehen in einem logischen Zusammenhang:

1. Die Literatur hält an dem idealen Anspruch fest, die Wirklichkeit müsse subjektgemäß geordnet sein. Dafür aber schätzt sie die Wirklichkeit neu ein, und zwar so, dass dieser Anspruch nicht länger als Polemik gegen die Wirklichkeit, sondern als Weg zu einer neuen Übereinstimmung mit ihr erscheint.

2. Die Literatur hält den Anspruch, die Wirklichkeit müsse subjektgemäß geordnet sein, aufrecht. Dafür aber definiert sie das Subjekts neu, und zwar so, dass dieser Anspruch als realisierter erscheint, insofern das Subjekt seine Maßstäbe der überlegenen Wirklichkeit angleicht.

3. Die Literatur führt den Anspruch, die Wirklichkeit müsse subjektgemäß geordnet sein, ad absurdum, insofern dieses Verhältnis nicht existiere und deshalb nicht misslingen könne. Was dem Subjekt gemäß ist, macht es im Verhältnis mit sich selbst aus, ohne seinen Sinnentwurf ernsthaft auf die Realität zu erstrecken.

Die Literatur hat alle drei Möglichkeiten ergriffen, und zwar historisch in der hier genannten Reihenfolge.

I
Die Wirklichkeit wird entlastet vom Rigorismus des Subjekts, das auf seiner Gültigkeit beharrt: Bürgerlicher Realismus.

1858 bekennt der Literarhistoriker Julian Schmidt: »Der Glaube der vergangenen Zeit war: das Ideal sei der Wirklichkeit Feind und hebe sie auf; unser Glaube dagegen ist, daß die Idee sich in der Wirklichkeit realisiert, und diesen Glauben halten wir für das Prinzip der Zukunft.«

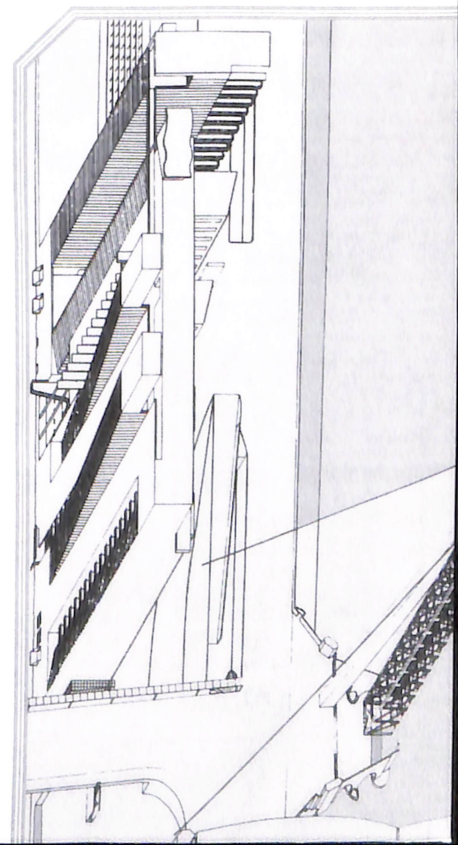
Dieses Bekenntnis zeigt: Die Literatur befand sich angesichts der gescheiterten 48er Revolution nicht einfach auf einem erzwungenen Rückzug. Den Verlust der Ideale als kritische Instanz betrachteten etliche Autoren durchaus als Gewinn, insofern sich nun die Wirklichkeit positiver wahrnehmen lasse, ohne dabei auf die Ideale als Berufungsinstanz verzichten zu müssen.

Dass die Wirklichkeit der Idee bereits entspreche, wurde freilich nicht nur geglaubt, sondern literarisch als wirklichkeitsgemäße Weltanschauung inszeniert. Das meinte etwas anderes als platte Beschönigung. Im Gegenteil, die Werke zeigen die Welt als prosaisch geordnete, d.h. als subjekt- und vernunftferne Welt. Dieser Befund reichte tiefer als noch bei Hegel, der darin ein phänomenologisches Problem sah. Daß sich die Zwänge der sich revolutionierenden Ökonomie gegen die Subjekte geltend machen, zeigen Romane wie »Zwischen Himmel und Erde« von Otto Ludwig, ebenso wie Theodor Storms frühe Novellen. Wilhelm Raabe beschreibt die daraus folgenden sozialen Nöte. Seine »Chronik der Sperlingsgasse« entwirft regelrecht ein Panorama von modernen Formen der Armut und bedrückenden Abhängigkeiten. Wo also machten die Autoren die Sphäre des Idealen dingfest? Friedrich Theodor Vischer antizipierte mit seiner Antwort auf diese Frage wesentliche Erscheinungsformen des Romans in den fünfziger, sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts und darüber hinaus:

»[...] die Geheimnisse des Seelenlebens sind die Stelle, wohin das Ideale sich geflüchtet hat, nachdem das Reale prosaisch geworden ist. Die Kämpfe des Geistes, des Gewissens, die tiefen Krisen der Ueberzeugung, der Weltanschauung, die das bedeutende Individuum durchläuft, vereinigt mit den Kämpfen des Gefühlslebens: dieß sind die Conflikte, dieß die Schlachten des Romans.«

Zumeist sieht man darin eine Flucht des bürgerlichen Realismus in die Innerlichkeit. Doch Vischer relativiert zwar den Anspruch auf Weltgeltung des Subjekts, er gibt ihn aber nicht völlig auf. Das Schreiben setzt für ihn beim Subjekt an mit seinen Wünschen, seinem Wollen, seinen Entwürfen und Vorstellungen. Der einzelne erscheint gerade nicht als Funktionär einer sozial, ökonomisch oder ähnlich definierten Rolle. Allerdings stößt das Subjekt auf Widerstände. Wie die bürgerlichen Realisten diese Widerstände bestimmen, ist entscheidend. Sie ergeben sich nämlich nicht aus sachlichen Zwängen, sondern sind moralischen Ursprungs – bei Vischer: Gewissen, Überzeugung, Weltanschauung. Das Subjekt gerät in Konflikt mit seinen eigenen oder allgemeinen Wertmaßstäben. Die Erzählungen der bürgerlichen Realisten zeigen die Zerstörungskraft solcher Konflikte. Einzelne gehen zugrunde, wenn ihre Subjektivität in Widerspruch zu allgemeinen Werten gerät. Nur die Figuren werden glücklich, die sich in die Verhältnisse bescheiden und in ihnen versuchen, nützlich zu wirken. Dabei bleibt das Glück als Resultat eines Verzichts kenntlich. Der jedoch ist frei erbracht. Er beruht auf Einsicht gegenüber Grenzen der Subjektivität, die sittlich-moralischer Natur sind und deshalb, anders als die Sachzwänge der modernen Welt, geistige Verbindlichkeit haben. Eben deshalb bewirkt der Verzicht nicht Leid sondern Glück. Emphatisch begreift Melanie in Fontanes »L'Adultera« den Bankrott ihres zweiten Ehemannes Rubehn als Chance: »Ein neues Leben! Und das erste ist, wir geben diese Wohnung auf und suchen uns eine bescheidenere Stelle.« Zum »Hunger nach den Idealen« kommt der »Hunger nach dem Wirklichen« wie es in Raabes »Hungerpastor« heißt. Seine »Chronik der Sperlingsgasse« schildert, wie sich die dort in Armut und beschränkten Verhältnissen lebenden Bewohner dieser Verhältnisse ungeachtet so etwas wie Souveränität bewahren, indem sie den Verhältnissen Humanität und Solidarität, auch eine gute Portion Humor abtrotzen.

Das gelungene Arrangement mit der Wirklichkeit symbolisiert die Möglichkeit des Subjekts, sich in der subjektwidrigen Wirklichkeit geltend zu machen. Die Ein-



heit von Subjekt und Welt erhält darüber den Charakter eines objektiven Befundes, auch wenn diese Objektivität in vielen Werken nur mehr an den Rändern der modernen Welt zu haben ist.

II
Das Subjekt wird ummontiert, so dass es sich in der Anpassung an die Wirklichkeit realisiert: Neue Sachlichkeit

Die Neue Sachlichkeit ist eine zeitlich und räumlich relativ begrenzte literarische Richtung, der sich vor allem Schriftsteller der Verlierernationen des Ersten Weltkriegs anschlossen. Die Niederlage dieser Nationen weckte bei vielen Künstlern, namentlich den Expressionisten, die Hoffnung auf einen durchgreifenden gesellschaftlichen Wandel, die aber spätestens 1923 mit der Konsolidierung der Weimarer Republik als gescheitert angesehen wurden. Doch nicht allein der Misserfolg dieser Hoffnungen begründete die neusachliche Variante, das Ende der Utopie literarisch zu statuieren, ohne daran zu verzweifeln. Der expressionistische O-Mensch-Appell blamierte sich zwar an der politischen Realität, doch dem bloßen Hinweis auf eine Differenz zwischen Idee und Wirklichkeit hatten die Expressionisten gerade die Dringlichkeit, ja sogar die Unwidersprechlichkeit ihres Ideals entnommen. Mit der Abkehr vom Expressionismus bilanzierte die Literatur hingegen mehr als dessen Scheitern, nämlich die Notwendigkeit dieses Scheiterns. Die Ideale selbst und damit der Gegensatz, den sie zur modernen Welt eröffneten, erschienen nun als prinzipieller Irrtum.

Antiidealismus prägt die Literatur der Weimarer Republik. Aus dem gesamten Repertoir des »Desillusionsrealismus« treten Werke hervor, die das Feld für ein neues positives Verständnis der Moderne und für einen neuen Subjektbegriff bereiten. Dessen Grundlage hat Brecht 1931 im Rückblick auf die neusachliche Dramatik treffend beschrieben:

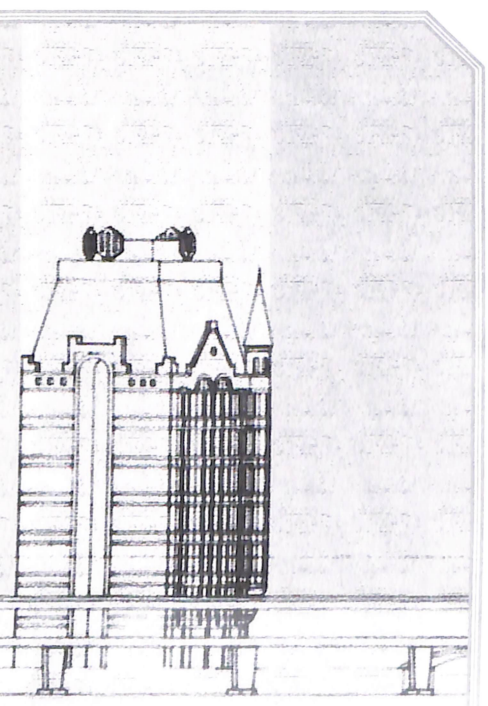
»Die materielle Größe der Zeit, ihre technischen Riesenleistungen, die gewaltigen Taten der großen Geldleute, selbst der Weltkrieg als ungeheure ›Materialschlacht‹, vor allem aber das Ausmaß von Chance und Risiko für den einzelnen – solche Wahrnehmungen bildeten die Pfeiler dieser jungen Dramatik [...].«

Brechts Darstellung lässt sich entnehmen, dass der neue positive Blick an der modernen Welt zunächst einmal nichts anderes als der überkommene expressionistische entdeckt: Kommerz, Konkurrenz und Gewalt – alles in unvorstellbaren Ausmaßen. Aber unter dem Gesichtspunkt ihrer Machtfülle und Durchschlagskraft verlangen sie nun den Schriftstellern Respekt ab. Der scheinbar unwidersprechliche Erfolg der materiellen Welt konnte – so der Schluss – nur für eine ihr eigene Größe sprechen. So übersetzte sich Erfolg in Legitimität.

In dieser Gleichung gilt das Subjekt freilich zunächst einmal nichts. Es ist ausschließlich bestimmt als Anhängsel einer sachlichen Welt, die jeden zum Erfüllungsgehilfen ihrer Notwendigkeiten macht. Sich als Subjekt gegen diese Verhältnisse zu behaupten, erscheint von vornherein aussichtslos. Die neusachliche Literatur führt das traditionell bestimmte Subjekt, das seine Wirksamkeit im Anspruch auf Humanität, Solidarität, Gerechtigkeit und ähnliche Werte entfaltet, als bis zur Lächerlichkeit entmachtetes vor. So bringt etwa Georg Kaiser in seinem Theaterstück »Nebeneinander. Volksstück 1923« einen Pfandleiher auf die Bühne, der in einer plötzlichen Anwandlung von Mitmenschlichkeit meint, einen Selbstmord verhindern zu müssen. Niemand außer seiner Tochter unterstützt ihn dabei. Doch so herzlos und gleichgültig sich die Umwelt zeigt, sie verhält sich darin – wie der Zuschauer von Beginn an weiß – der Sachlage adäquat. Die angebliche Selbstmordkandidatin denkt nämlich gar nicht daran, sich umzubringen. So um ihren Gegenstand gebracht erweist sich die vermeintlich höhere Mission des Pfandleihers als singuläre fixe Idee.

Die Desillusionierung des traditionellen Subjektbegriffs findet sich in vielen kritischen Zeitromanen der Weimarer Republik: in Döblins »Berlin Alexanderplatz«, Kästners »Fabian«, Martin Kessels Angestelltenroman »Herrn Brechers Fiasko« etwa. Für eine positive Sicht auf die modernen Verhältnisse aber musste sich der Subjektbegriff einer neusachlichen Generalüberholung unterziehen.

Das neusachliche Subjekt definiert sich ganz nach Maßgabe der materiellen Wirklichkeit. Gerade aber in seiner Abhängigkeit von der Definitionsgewalt der Verhältnisse, gewinnt – dies die paradoxe neusachliche Lesart – das Subjekt seine Souveränität gegenüber diesen Verhältnisse: Ihnen zu entsprechen, macht seine Überlegenheit aus. Nach diesem Muster sind die literarischen Figuren der Neuen Sachlichkeit konstruiert. Sie sind nüchtern und emotionslos, zeichnen sich durch den Willen zur Durchsetzung aus, zeigen Ellenbogen, Berechnung, skrupellose Härte und Gewaltbereitschaft. Dabei sind sie nicht einfach Charaktermasken, die instrumentalisiert werden, sie entfalten vielmehr ihren nützlichen Charakter zu eigenem Format. So gilt schließlich die Gleichung, dass der neusachliche Mensch in dem Erfolg, den er den Belangen von Geschäft und Gewalt verschafft, sich selbst realisiert. Dafür stehen in Georg Kaisers »Nebeneinander« die Figuren Neumann und Borsigs Schwester: eiskalte, rücksichtslose Geschäftsleute. Selbst ein erfolgreicher Börsianer muß anerkennen, daß solche Typen geradezu ein Recht auf Erfolg haben: »Das hat Ellbogen – dieser Neumann. Wie sich das unter dem Frack spannt – phänomenal. Das ist der Typ, der durchkommt.« In den neusachlichen Versionen des Stücks »Mann ist Mann« betont Brecht die Identität von Anpassung und Selbstverwirklichung, indem er die Umwandlung des treuherzigen Packers Galy Gay zur militärischen Kampfmaschine als Persönlichkeitsgewinn ausgibt.



Die Schlussrede der Witwe Begbick in der Fassung von 1928 feiert den »neuen Mann« als den »besseren Mann«.

Der letzte Teil von Hermann Brochs »Schlafwandler-Trilogie«, »Huguenau und die Sachlichkeit« markiert die Grenze des neusachlichen Subjekts. In der Figur des Huguenau gelangen dessen paradoxe Elemente – vollständige Anpassung an die Zeit und ihre Notwendigkeiten und Selbstverwirklichung – nahtlos zur Deckung. Der in die Erzählung hineinmontierte Essay »Zerfall der Werte« aber reflektiert diese Entsprechung als höchste Form der Irrationalität, die sich selbst sprengen müsse.

III
Wirklichkeit und Subjekt werden vom Legitimationsanspruch entlastet: Literatur nach der Wende

Mit dem Zusammenschluss der beiden deutschen Staaten 1990 wurde erneut das Ende aller Utopien ausgerufen. Wieder zeigten sich Schriftsteller davon betroffen. Einige schwörten ihren alten Ideen ab. Der Satz »Wer sich nicht wehrt, lebt verkehrt« erlebte eine bezeichnende Modifikation: »Wer sich nicht ändert, lebt verkehrt«.

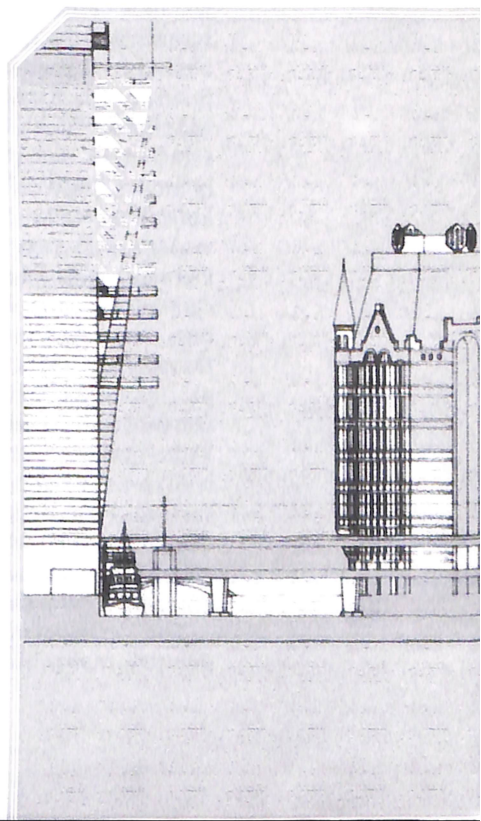
Das proklamierte Ende der Utopie bildet für viele, vor allem jüngere Autoren den Ausgangspunkt ihres Schreibens. Dabei kristallisiert sich in ihren Erzählungen und Romanen, die im Wende- und Nachwendedeutschland und häufig an dessen Schnittstelle Berlin spielen, eine dritte Variante heraus, den Utopieverlust literarisch zu bewältigen, ohne ihn zu beklagen. Der bürgerliche Realismus und die neue Sachlichkeit haben sich von den Idealen getrennt, ohne die Wirklichkeit letztlich aus ihrer Legitimationspflicht zu entlassen. Eine Art Real-Idealismus entstand, einerseits durch die Moralisierung der Wirklichkeit (bürgerlicher Realismus), andererseits durch die Amoralisierung des Subjekts (Neue Sachlichkeit). Die Werke der neunziger Jahre sind statt dessen ohne Trauer um den verlorenen Boden und zugleich voller Distanz zum vereinigten Deutschland und seiner Metropole. Stilistisch äußert sich diese Distanz in einer Tendenz zur Satire und Groteske.

Großen Erfolg erzielte der gebürtige Ostberliner Thomas Brussig 1995 mit seinem Roman »Helden wie wir«. Diese Satire auf die deutsche Untertanenmentalität führt die Behauptung ad absurdum, das Volk habe die Mauer zu Fall gebracht. Der Erzähler mit dem unaussprechlichen Namen Klaus Uhltzscht, Jahrgang 1968, Bürger der DDR, outet sich als wahrer Urheber des Mauerfalls. Klaus U., Sohn einer Hygieneinspektorin, arbeitet wie sein Vater für die Staatssicherheit. Von klein auf bemüht, den Anforderungen seiner Umwelt in Sachen Gesundheit, Ordnung und Anstand zu genügen, wird er so verklemmt, dass er sich unaufhaltsam zum Perversen entwickelt. Hier liegt die Auflösung des Geheimnisses vom Mauerfall. Während die Massen einigen wenigen Grenzsoldaten gegenüberstehen und es nicht wagen, diese beiseite zu schieben, profiliert sich Klaus als Exhibitionist. Sein außergewöhnlich großes Geschlechtsteil – Resultat einer grotesken Bluttransfusion, die Erich Honnecker das Leben rettete – verblüfft die Grenzer derart, daß sie den Durchgang in den Westen freigeben. Ein perverser Stasi-Mitarbeiter hat den Mauerfall verursacht – das ist die »historische Wahrheit«, die Klaus Uhltzscht aufdeckt.

Diese absurde Sinnstiftung der Wende ist eine Groteske auf alle Versuche, dem Wendegeschehen eine höhere Gerechtigkeit beizumessen – Versuche, die der Erzähler überall in Rezensionen entdeckt und ironisch zitiert. Die öffentlichen Sinnstiftungen erweisen sich als haltlos, ohne die gängige Umkehrung, die Idealisierung der DDR, ins Recht zu setzen. Die Destruktion der Sinnalternativen legt vielmehr einen Sinn frei, der schlicht absurd ist, ein – so Klaus U. – »*Missing link* der jüngsten deutschen Geschichte« (322), das mit dieser Geschichte in keinem nachvollziehbaren Zusammenhang mehr steht. Brussigs Roman löst das historische Ereignis aus dem Diskurs der Legitimation heraus und trennt es davon gänzlich ab. Die Geschichten des Sinns führen gegen das wirkliche Geschehen ein Eigenleben. Der Versuch, sie auf das Wirkliche zu beziehen, zeigt nur die Unangemessenheit des Bezugs – ohne daß eine angemessene Bedeutungsebene sichtbar würde. Diese Trennung von Sinndeutung und historischer Wirklichkeit bleibt in Brussigs Roman allerdings noch ambivalent. Ihr fährt das satirische Moment in die Parade, das die Möglichkeit selbstbewusster Teilhabe an der Geschichte ex negativo offenhält. Andere Autoren gehen weiter.

Etwa Ingo Schulze mit seinen »Simple Storys«, erschienen 1998. Er stellt die Trennung von Sinndeutung und Wirklichkeit als Existenzform des Subjekts dar. Dieser »Roman aus der ostdeutschen Provinz« sammelt Episoden und Fragmente aus dem Nachwende-Leben der Bewohner von Altenburg, darunter: Arbeitslose Akademiker, Kellnerinnen und Künstler, Politiker und Mediziner, Unternehmer und Freunde, Wessis und Ausländer. Stilistisch zerschlägt er alle Einheitsvorstellungen dieser Biographien. Historische Gegebenheiten, soziale Gefüge, ökonomische Beziehungen, persönliche Bekanntschaften und Zufälle verzahnen sich zu einem Zusammenhang, der auf keinerlei höhere Bedeutungsebene verweist, und der den Bewohnern als kontingente Macht entgegentritt.

Aus der Perspektive ihrer Lebensverhältnisse erscheinen die Figuren als Spielball letztlich undurchschaubarer Kräfte. Aus der Perspektive ihres Selbstbewußtseins aber sind sie die Subjekte des Geschehens. So unterschiedlich ihre Selbstreflexionen sind, alle kommentieren das eigene Leben als Vollzug eigener Maßstäbe und Notwendigkeiten. Diese Form ideeller Souveränität führen die



»Simple Storys« in all ihrer Haltlosigkeit, bis hin zur Absurdität vor. Da gibt es z.B. Dr. Barbara Holitzschek, die sich partout einbildet, sie habe einen Dachs überfahren, den sie nun dem Museum zum Ausstopfen stiften möchte: »Dann wars nicht ganz umsonst«. Doch später ahnt der Leser, bei dem Dachs handelte es sich wohl eher um eine Radfahrerin, und zwar tragikomischerweise um Andrea Meurer. Sie, die sich wegen Arbeitslosigkeit keinen Führerschein mehr leisten konnte und erst seit kurzem Rad fuhr, hatte sich ihre materielle Klemme nach besten Kräften in die Chance übersetzt, Radfahren sei gar nicht schwierig und sie wundere sich, »warum sie das nicht schon früher gemacht habe«. Die Interpretationen sind nichts als teuer erkaufter billiger Trost, den das praktische Leben dauernd blamiert. Dennoch führen derart handfeste Widerlegungen keineswegs zur Destruktion der Sinnkonstrukte. Sie mögen als Erklärungsmodelle der Wirklichkeit lächerlich sein. Als Modelle der Selbstbespiegelung aber erfüllen sie ihre Funktion: Sie erzeugen das Subjekt, das sich in der Sinndeutung dann seiner Wirksamkeit versichert.

Ob die Verhältnisse subjektgemäß sind, entscheidet sich nicht an der Wirklichkeit, sondern ist eine Frage der individuellen Interpretation. Deren Gültigkeit hängt einzig von ihrem Zustandekommen ab, nicht von einem empirischen Beweis. Konsequent vollendet Birgit Vanderbeke diese Lesart in ihrem Roman »Ich sehe was, was du nicht siehst«, der lange auf den Bestsellerlisten stand. Sie erzählt von einer Frau, die ihren Wohnort, Berlin nach der Wende, aufgibt, um mit ihrem Sohn in Südfrankreich ein neues Leben aufzubauen. Deutschland – so begründet sie den Weggang – hält für sie nichts Neues, Unerwartetes mehr bereit. Überall gleichlautende Straßennamen, Gaby benamste Grundschullehrerinnen, bequeme Briefträger, furchteinflößende U-Bahnen des Nachts... In Südfrankreich begegnet ihr eigentlich nichts anderes: Festgefahrene Verhaltensweisen und Rituale wie etwa Schnäppchenkauf zu Beginn des Schuljahrs oder Stierkampf. Für sie aber besteht ein Unterschied: Die Einordnung in die Berliner Verhältnisse erschien ihr erzwungen und alternativlos, die Einordnung in die ungewohnten französischen Lebensbedingungen wählt sie aus freien Stücken. Die Erzählerin demonstriert, dass einzig die Möglichkeit, sich freiwillig einzufügen, darüber entscheidet, ob sich das Subjekt in den Verhältnissen beheimatet. Deshalb lässt sie sich weder durch Verweise auf französische AKWs erschüttern, noch durch die wenig idyllischen Verhältnisse ihres südfranzösischen Domizils. Ihre Zustimmung zu den neuen Lebensumständen verlangt weder, auf »Tatsachen« zu beruhen, noch von anderen verstanden und geteilt zu werden. Das Arrangement ist individuell. Das entspricht der einzig denkbaren Rolle des Subjekts: »Jemand sagte, bist du verrückt, von hier wegzugehen, mitten aus der Kultur, und es war besser, darauf nichts zu antworten, weil wenn jemand denkt, er sei in der Mitte von etwas, sozusagen im Zentrum, wird er wild, wenn man sagt, das Zentrum ist relativ.« Insofern es kein Sinnzentrum geben kann, wird das Subjekt sich selbst zum Zentrum seines individuellen Sinns.

Die Verselbständigung der Sinndeutungen zur eigentlich maßgeblichen Wirklichkeit ist nicht an den Stoff des Wendegeschehens gebunden, sondern verweist auf ein allgemeineres Phänomen der gegenwärtigen Literatur. Dieses Muster ist prägend für die Popliteratur und für etliche Projekte der Internetliteratur. Polemisch urteilte Iris Radisch in der »*Zeit*« über diese literarische Tendenz: »Endlich, könnte man meinen, bekommt diese Republik die Literatur, die sie verdient hat. Endlich sind die Romane, Tagebücher und Erzählungen nicht länger Entwürfe, Utopien, Zerrbilder, Reflexion des Lebens, sondern Packungsbeilagen zum Bestehenden.«

Das Anwendungsgebiet des darin beschriebenen Mittels: das kritische Wissen um die Subjektferne der Wirklichkeit; seine Wirkungsweise: das Subjekt, indem es sich in Techniken interpretatorisch erzeugter Souveränität bewegt, schützt sich und die Wirklichkeit vor den Konsequenzen dieses kritischen Wissens.

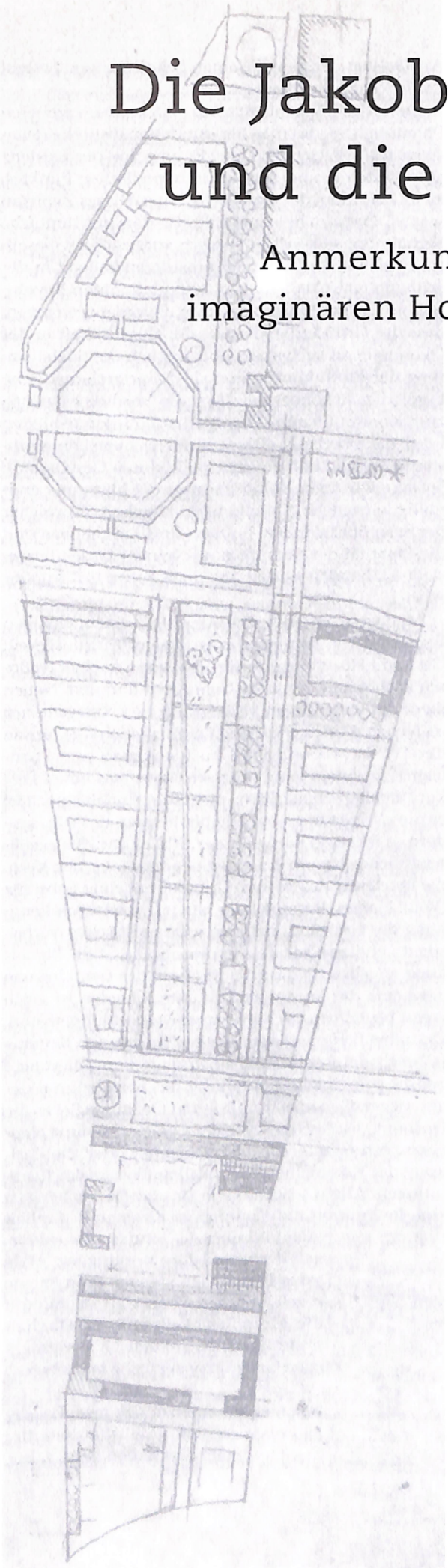
Andrea Jäger

Der Text ist die überarbeitete Fassung eines Vortrages, der im Februar 2002 an der Universität Mainz gehalten wurde.

ANTIQUARIAT
MARX GMBH

Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher
Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher
Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher
Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher
Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher
Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher
Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher
Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher
Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher
Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher
Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher
Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher
Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher
Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher
Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher
Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher
Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher
Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher
Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher
Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher
Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher
Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher
Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher Bücher

JORDANSTRASSE 13
60486 FRANKFURT
TELEFON 0 69/77 88 03
TELEFAX 0 69/7 07 54 44



Die Jakobiner, der Mai und die Demokratie*

Anmerkungen zum Phantasma und imaginären Horizont von Emanzipation

In Zeiten allgegenwärtiger neoliberaler Reformhuberei scheint es etwas verschroben, sich die alten Begriffe von Revolution und Kommunismus nochmals vorzunehmen. Die Auseinandersetzungen, in die sie eingespannt waren, scheinen vergangen, ja vergessen zu sein. Dennoch sind diese Kategorien Teil der Ideologie wie auch des imaginären Horizonts moderner Emanzipationsbewegungen. Als solche müssen sie befragt werden, und zwar hinsichtlich ihrer historischen Rolle wie auch hinsichtlich ihres heutigen politischen Gebrauchswerts. Inwieweit funktionieren sie und haben sie funktioniert als Signifikanten in emanzipatorischen und demokratischen Kämpfen? Inwieweit haben sie das Potential dieser Kämpfe aber auch zugleich untergraben? Ich werde im folgenden zu zeigen versuchen, dass im klassischen Emanzipationsdiskurs des Jakobinismus ein apolitisches Phantasma der ideologischen Schließung zu finden ist, das schulbildend für spätere Emanzipationsdiskurse werden sollte. Zugleich ist im Jakobinismus aber auch erstmals eine Form des Populismus und der Hegemonie zu finden, die eine neue politische Logik installierte. Und schließlich finden sich im Diskurs des Jakobinismus Elemente radikaler Demokratie, die für den demokratischen Horizont, in dem jede emanzipatorische Praxis verortet ist, entscheidend wurden.

Revolution als Phantasma und Ideologie

Ernesto Laclau hat sechs wesentliche Topoi oder Dimensionen der klassischen Emanzipationsdiskurse, worunter auch der Revolutionsdiskurs fällt, ausgemacht (Laclau 2002, 23ff). Natürlich können diese Dimensionen hier nicht im einzelnen und anhand von Beispielen besprochen werden, ich werde mich also auf die zwei Dimensionen, beschränken, die im jakobinischen Diskurs die größte Bedeutung haben: die dichotomische und die des Grundes. Die dichotomische Figur begegnet uns dort in Form des Phantasmas des *radikalen Bruchs*.

* Die hier abgedruckte Version ist eine stark gekürte Fassung des Originaltextes. Der vollständige Text ist online verfügbar auf der *diskus*-Website unter
www.copyriot.com / 2_03 / marchart_vollst.htm

Nehmen wir den Anarchisten Sergej Netschajew als Beispiel für den phantasmatischen Charakter dieser Dimension. Saint-Justs Gedanke, dass eine Revolution nicht halb gemacht werden dürfe, da sich der Revolutionär sonst sein eigenes Grab schaufle, wurde im 19. Jahrhundert von Netschajew in aller Konsequenz zu Ende gedacht und affirmativ gewendet. Dass die Revolution ihre Kinder frisst, ist für Netschajew nicht nur kein Problem, es ist eine *Notwendigkeit*: Die Revolution *soll* und *muss* ihre Kinder fressen, da die neue Ordnung keine wie auch immer geartete Verbindung zur alten aufweisen darf, sind doch die Revolutionäre selbst vom Bestehenden kontaminiert. Damit ist die dichotomische Dimension konsequent zu Ende gedacht. Die Zukunft ist aus Perspektive des Bestehenden nicht einsichtig und nur ex negativo beschreibbar als »das dem bestehenden ekelhaften Zeug Entgegengesetzte«. Darüber hinausführende Gedanken zur Organisation der neuen Ordnung sind »verbrecherisch, da sie nur der Sache der Zerstörung hinderlich sind« (Netschajew 1984, 22). Über die Revolution als neue Ordnung kann nichts gesagt werden, sie ist in jedem Sinne des Wortes ein *radikal leerer* Signifikant und als solch *radikal leerer* nicht von dieser Welt. Der phantasmatische Charakter dieses Diskurses besteht in der Annahme, dass es möglich sei, einen radikalen Bruch zwischen dem Alten und dem Neuen zu installieren: »Wir müssen uns also aufgrund des Gesetzes der Notwendigkeit und strengen Gerechtigkeit ganz der beständigen, unaufhaltsamen, unablässigen Zerstörung weihen, die so lange crescendo wachsen muss, bis nichts von den bestehenden sozialen Formen zu zerstören bleibt.« (ibid., 22f)

Die Radikalität Netschajews hat den Vorteil der Deutlichkeit, aber wir sollten uns nicht von ihr täuschen lassen: die dichotomische Dimension findet sich genauso in wesentlich weniger pompös auftretenden Emanzipationsdiskursen. Es gibt nur ein Problem am Phantasma des radikalen Bruchs: Jeder Revolutionär zieht, in den Worten von Quentin Skinner, mit dem Rücken voran in die Schlacht. Das heißt, noch der radikalste Revolutionsdiskurs muss sich auf einem vorstrukturierten Terrain bewegen, das ihm selbst nicht verfügbar ist. Revolution und Ancien Regime, die neue und die alte Ordnung werden immer – selbst dort, wo sie in einem noch so radikalen Antagonismus verfangen sind – eine gemeinsame Schnittmenge bilden, da es sich um die Auseinandersetzung zweier Projekte mit Hegemonieanspruch vor dem Horizont ein und derselben Gesellschaft handelt. Mit anderen Worten: Revolutionäre sind nicht vom Mars und Reaktionäre von der Venus, sondern beide sind von der Erde. In der Verleugnung genau dieser Tatsache, im Auslöschen der gemeinsamen Schnittmenge, besteht das ideologische Phantasma.

Doch der Jakobinismus hing noch einem weiteren Phantasma an, das man als »fundationalistisch« (*foundationalist*) bezeichnen kann: Er ging von der Existenz eines festen Grundes, eines archimedischen Punktes, eines Zentrums der Gesellschaft aus. Dieses Zentrum war es, das es zu besetzen galt, von dem aus sämtliche Verhältnisse einer dichotomisch vorgestellten Gesellschaft sich invertieren oder umstürzen ließen.[1] In der späteren realsozialistischen Artikulation von Revolution und Kommunismus wurde davon ausgegangen, dass der Grund (die »Basis«) der Gesellschaft in der Ökonomie zu suchen sei und folglich die Sozialisierung der Produktionsmittel als dieser archimedische Punkt dienen könne: gleichsam die Nordwest-Passage zum Kommunismus. Damit wird Politik zur bloßen Frage des Überbaus, eine endlich errichtete kommunistische Gesellschaft zu einer politiklosen Gesellschaft. Solange wir unter Kommunismus die Idee einer endgültig befriedeten Gesellschaft verstehen, in welcher der Staat überwunden, Entfremdung aufgehoben und die Identität des Menschen mit seinem Wesen hergestellt ist, handelt es sich um einen Topos des Apolitischen.

Man sieht, wie der radikale Bruch einem einzigen Fernziel dient, nämlich der radikalen Bruchlosigkeit: Die Radikalisierung des Antagonismus zu einer restlosen Dichotomie zwischen dem Alten und dem Neuen dient der endgültigen Verwerfung *aller Antagonismen* im Neuen. Dadurch verlässt Emanzipation das Terrain des Politischen und wird zu Ideologie (zum Phantasma) in einem ganz präzisen Sinn: Was einen Diskurs ideologisch macht, ist nicht sein »Inhalt«, noch ist es die »Verzerrung« irgendeiner tieferen Realität, sondern es ist seine Funktion der Schließung des gesellschaftlichen Raums um einen phantasmatischen Kern, die Besetzung des (leeren) Grundes mit einer Substanz (Volk, Nation, Rasse, Klasse, etc.), also letztlich Leugnung der *Grundlosigkeit* und antagonistischen Verfasstheit von Gesellschaft. An dieser Stelle ist die Bemerkung angebracht, dass die Rhetorik des Grundes von der Logik der Kontingenz zu unterschieden ist, auch wenn beide historisch ineinander verschlungen sind. Der reine Ereignischarakter einer Revolution deutet – unbeschadet ihrer phantasmatischen Formulierung – auf die prinzipielle Kontingenz des Sozialen und der vorangegangenen, naturalisierten Ordnung: Sei es die Ordnung des Ancien Regime, sei es die Ordnung einer korrupten Clique von Herrschenden oder die Ordnung der Kolonialherren im Fall antikolonialer Revolutionen. Allein schon indem sie stattfindet, beweist eine Revolution die Kontingenz *dieser* und implizit *jeder* Ordnung. Sie ist das *quod erat demonstrandum* der Kontingenz. Wie jedes Ereignis im strikten Sinn hat sie revelatorischen Charakter: sie enthüllt die Grundlosigkeit von Gesellschaft und ruft dennoch zugleich alle möglichen Gründungsversuche ins Leben.

Von hier aus ergeben sich zwei Fragen. Die erste ist, wie Politik abseits des Ideologischen beschaffen sein muss,

nach welcher Logik also – wenn *Ideologie* nach der Logik der phantasmatischen Schließung funktioniert – *Politik* funktioniert. Die zweite lautet, wie im besonderen jene Emanzipationsdiskurse beschaffen sein müssen, die der phantasmatischen oder ideologischen Dimension der Schließung entkommen, wie also das Projekt – oder besser: *die* Projekte der Emanzipation heute vorgestellt werden sollen. Es mag auf den ersten Blick paradox erscheinen, aber die Antworten auf diese beiden Fragen gehen ebenfalls auf die jakobinische Tradition der Revolution zurück, nur dass »Revolution« nun anders gelesen wird als in der klassischen Lesart: Zum einen ist der Jakobinismus – abseits von seiner phantasmatischen Dimension – auch jener historische Moment, in dem die *politische* Logik von Hegemonie auftritt und wirkmächtig wird. Zum zweiten ist die Französische Revolution nicht nur der Moment der phantasmatischen Gründung und Schließung des Sozialen, sondern sie ist genauso der Moment der Ent-Gründung und Öffnung. Es geht um ihr Verständnis als *demokratische Revolution*, die einen imaginären Horizont der Logik von Freiheit, Gleichheit und Solidarität aufspannt, der *keinen neuen Grund* darstellt und doch für heutige emanzipatorische Projekte unüberschreitbar bleibt. Von hier aus ergibt sich die emanzipatorische Aufgabe eben nicht der Überschreitung, sondern der Radikalisierung dieses Horizonts, etwa in Form eines Projekts *radikaler Demokratie*.

Revolution als leerer Signifikant und imaginärer Horizont

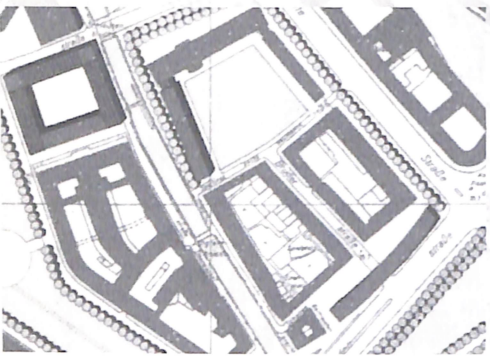
Was macht die Französische Revolution zur Revolution par excellence? Warum hat sich gerade die Französische Revolution als Paraderevolution in unser Bewusstsein gefressen? Einer der Gründe ist genau in der dichotomischen Dimension zu suchen, die im jakobinischen Diskurs als populistischer Bruch zwischen der Republik und ihren (inneren und äußeren) Feinden als moderne politische Logik die historische Bühne betritt. Betrachten wir also die dichotomische Logik nicht in ihrer Dimension als Phantasma, sondern in ihrer Dimension als politische Logik des Antagonismus und letztlich der Hegemonie und des leeren Signifikanten. Schon in seinem ersten Buch »Politik und Ideologie im Marxismus. Kapitalismus – Faschismus – Populismus« leitet Laclau die Funktionsweise moderner Politik – die hegemoniale Logik des Politischen – vor allem vom jakobinischen Diskurs ab und unterstreicht, »dass der politisch-ideologische Horizont des 19. Jahrhunderts in Europa von zwei Polen dominiert war: dem jakobinistischen popularen Bruch und der transformistischen Reabsorption der popularen Positionen« (Laclau 1981, 182). Im Fall eines populistischen Bruchs spaltet sich das Feld diskursiver Differenzen in zwei antagonistische Diskurse, es homogenisiert sich um zwei sich gegenüberstehende Äquivalenzketten: »Wenn der Aufbau einer Hegemonie durch Transformismus darin besteht, die Widersprüche in Differenzen zu transformieren, besteht der Aufbau einer Hegemonie durch populistischen Bruch darin, verschiedene Systeme von Differenzen, die im traditionellen Herrschaftsdiskurs artikuliert sind, auf das Feld der popularen Äquivalenzen zu verschieben.« (ibid., 184)

Mit anderen Worten, und diese These sollte später in »Hegemonie und radikale Demokratie« von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe zur diskursanalytisch gewendeten Hegemonietheorie ausgebaut werden, homogenisiert sich im Antagonismus das Feld gesellschaftlicher Differenzen gegenüber einem rein negativ definierten Außen: Differentielle Positionen im Feld des Sozialen verdichten sich zu Äquivalenzketten. Der Transformismus wiederum versucht einzelne Differenzen aus diesen Ketten herauszulösen und den Antagonismus zu desartikulieren.

Nun ist, während in revolutionären Diskursen das Äquivalenzmoment des popularen Bruchs überwiegt, die Strategie des Transformismus von, sagen wir, Disraeli bis Blair und von Bismarck bis Schröder historisch hegemonial. Der jakobinisch-populistische Diskurs ist dennoch nicht verschwunden, sondern bleibt als sedimentiertes Reservoir populistischer Anrufungen erhalten, das jederzeit aktualisierbar ist: »Die popular-demokratischen Anrufungen sind zwar überwiegend in den bürgerlichen Diskurs integriert, gehen aber nie ganz in ihm auf und bleiben stets in der Tiefe des politischen Bewusstseins als möglicher Ursprung für eine Radikalisierung.« (ibid., 101) Allerdings garantieren die Wurzeln dieser Anrufungen im Revolutionsdiskurs noch nicht dessen emanzipatorische Reartikulation. So besteht heute das ganze Problem der europäischen Linken nicht darin, dass ein anti-systemischer Diskurs nicht mehr artikulierbar wäre, sondern darin, dass er tatsächlich artikuliert wird, allerdings von der rassistischen und populistischen Rechten (links-populistische Gegenbeispiele finden sich heute eher wieder in Lateinamerika). Die neogramscianische Ausweitung der jakobinischen Tradition in eine allgemeine hegemonietheoretische Diskursanalyse (die trotz ihrer emanzipatorischen Ursprünge sowohl rechte wie linke Diskurse beschreibt) lässt die Kategorie der Revolution als *analytische Kategorie* nicht unberührt. Lässt man die phantasmatische Dimension des Begriffs hinter sich, ergibt sich die Notwendigkeit eines Umdenkens und Neudenkens dessen, was Revolution als analytischer Terminus wie auch als politischer Begriff bedeuten kann. So kommen Laclau und Mouffe zu dem Schluss:

»Natürlich gäbe es nichts am Begriff der ›Revolution‹ auszusetzen, wenn wir darunter die Überdetermination einer Reihe von Kämpfen in einem politischen Bruchpunkt verstehen würden, aus dem eine Vielfalt von politischen Effekten folgt, die sich über die ganze Struktur der Gesellschaft ausbreiten.« (Laclau/Mouffe 1991,242)

Genau diese Revolutionsdefinition aber basiert auf der Definition des Antagonismus als politischer Logik der Äquivalenzierung von Differenzen. Damit wäre eine *analytische* Kategorie von Revolution gewonnen. Wie steht es aber um Revolution als Diskurs, bzw. als Signifikant innerhalb heutiger emanzipatorischer Diskurse?



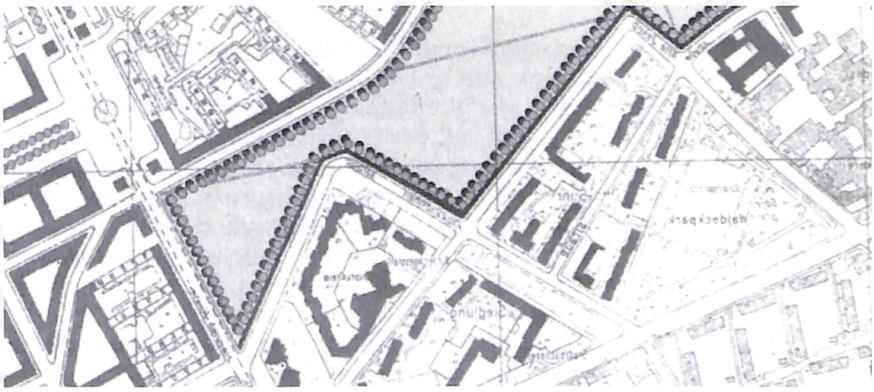
Um diese Frage zu beantworten und den Einsatz des politischen Slogans »Revolution« zu untersuchen, müssen wir zwei weitere diskursanalytische Kategorien einführen: die des leeren Signifikanten und die des Imaginären.

Definieren wir behelfsmäßig einen leeren Signifikanten als jene Differenz aus dem Inneren einer Äquivalenzkette, der die Aufgabe zufällt, die Kette als solche zu repräsentieren. Ein hegemoniales Verhältnis besteht in diesem Repräsentationsverhältnis, in dem ein partikulares Element universale Funktion annimmt. Nehmen wir das Beispiel eines Bündnisses einer Reihe von politischen Akteuren: Ein solches Bündnis wird sich um Signifikanten formieren (z.B. »Freiheit« oder »Gerechtigkeit«), auf die sich alle Elemente der Allianz einigen können. Damit sie als *umbrella term* für die Bewegung als solche dienen können, müssen die Signifikanten ausreichend »leer« sein: je weniger sie konkret bezeichnen, desto mehr können sie umfassen. Daraus folgt als allgemeine Regel, dass die »Länge« der Äquivalenzkette (und damit das Ausmaß der Antagonisierung einer Situation) proportional zur Leere des Signifikanten ist, der die Kette als solche bezeichnet. Die Leere eines Signifikanten ist Index seines hegemonialen Erfolgs. In welchem Ausmaß funktioniert »Revolution« nun als leerer Signifikant? Diese Frage ist offensichtlich immer nur in Bezug auf einen spezifischen historischen Kontext zu beantworten. Denn die Mobilisierungskraft eines Signifikanten hängt zusammen mit seiner Position innerhalb eines gegebenen Imaginären. Laclau unterscheidet in der Bewegung der hegemonialen Ausweitung eines bestimmten Diskurses zwei Phasen: Jene des Mythos und jene des Imaginären. Unter Mythos versteht Laclau ein Prinzip, das eine dislozierte, also krisenhafte gesellschaftliche Struktur neu zu ordnen verspricht. Der Begriff ist von Sorels Mythos des Generalstreiks abgeleitet, Laclau bringt aber eine Reihe weiterer, historisch erfolgreicherer Beispiele wie jenes des »Wohlfahrtsstaats« als eines Mythos, der die Operationen der kapitalistischen Gesellschaften rekonstruierten sollte. Ein Mythos bietet auf einem dislozierten Terrain ein neues Prinzip der Repräsentation dieses Terrains, dessen Inhalt selbst nicht aus dem Faktum der Dislokation und Krise ableitbar ist. Erweitert sich diese Repräsentationsfunktion des Mythos so stark, dass er zur Einschreibungsfläche *jeder* auftretenden Dislokation und *jeder* sozialen Forderung wird, kann vom Horizont des Imaginären gesprochen werden (vgl. Laclau 1990, 64).

Leere Signifikanten sind auf der Ebene des Mythos angesiedelt und konstituieren ein gegebenes Imaginäres. Besitzt ein bestimmter Signifikant im Rahmen eines gegebenen Imaginären eine Kernfunktion, ist also das Imaginären in starkem Ausmaß um ihn herum strukturiert, wird seine Mobilisierungswirkung entsprechend hoch sein. Genau das war in Frankreich der Fall: »Revolution« war im Mai 68 in Frankreich nicht nur Mythos (leerer Signifikant), sondern auch Bestandteil des Imaginären. Der Signifikant war *lesbar* im Rahmen des französischen Imaginären, er war Teil des französischen Intelligibilitätshorizontes. So müssten wir in einer empirischen Diskursanalyse des französischen Mai 68 nicht nur den Signifikant »Revolution« als Wort untersuchen, sondern die Ankoppelung des gesamtem Diskurses (der sprachliche wie pragmatische Elemente umfasst) an das französische revolutionäre Imaginäre. Dabei würde sich herausstellen, dass z.B. die Errichtung der Barrikaden in der Nacht vom 10. auf den 11. Mai den Revolutionsdiskurs in die Tradition des 19. Jahrhunderts (die Barrikaden der Kommune) stellte und in ihren Begriffen lesbar machte. Entscheidend aber ist, dass im Nachkriegsfrankreich »Revolution« – worunter natürlich sehr Unterschiedliches (z.B. die unterschiedlichen Phasen der Französischen Revolution) verstanden wurde – sowohl für die Linke *als auch* für die Rechte als imaginärer Horizont funktionierte.

Natürlich besteht ein wesentliches Merkmal eines leeren Signifikanten gerade darin, dass verschiedenste Interpretationen sich seiner bemächtigen können. Im Rahmen ein und desselben Imaginären können sich sogar antagonistische Positionen im Rückgriff auf die gleichen Signifikanten formulieren. Wenn sich auch im Mai 68 die politische Debatte bald um die Alternative Revolution vs. Reform gliedern sollte, blieb der Signifikant Revolution für alle Beteiligten lesbar, d.h. im Bereich des Vorstellbaren – und dies, weil der leere Signifikant »Revolution« eine Kernfunktion für das französische Imaginäre erfüllte. Darin unterscheidet sich das französische Nachkriegsimaginäre von dem allen anderen westeuropäischen Länder. In Italien, dem Land, das Frankreich an politische Radikalität wohl am nächsten kam, hatte sich Togliatti bereits nach seiner Rückkehr aus dem Moskauer Exil in seiner ersten öffentlichen Stellungnahme, der so genannten »Wende von Salerno«, reformistisch und mehr oder minder wohlwollend gegenüber der Regierung Badoglio präsentiert. Diese »Wende« hatte nicht nur realpolitische Gründe. Der Revolutionsdiskurs selbst war im italienischen Imaginären bei weitem nicht so verankert wie im französischen (es sei denn im Sinne der nationalen »Revolution« des 19. Jahrhunderts, auf die sich noch die Faschisten bezogen hatten) – eine Situation, die sich in der Togliatti zugeschriebenen Formel niederschlug: *Alla rivoluzione bisogna pensarci sempre, ma non bisogna nominarla mai.*

Damit ist nicht gesagt, dass die »objektive Situation« in Italien in irgendeiner Weise unrevolutionärer gewesen wäre als die in Frankreich, man denke nur an die fortgesetzte politische Krise, an Geheimgesellschaften, Terrorismus, vereitelte Coups etc., die die italienischen Nachkriegsgeschichte stärker kennzeichnen als die französische. Vom Gesichtspunkt der Analyse jakobinischer Diskurse ist entscheidend, dass der Signifikant »Revolution« im Imaginären kein Prinzip der Lesbarkeit finden konnte, keine Attraktivität als Mythos besaß, mithilfe dessen ein dislozierte Soziales hätte restrukturiert werden können. Dasselbe muss natürlich über die BRD gesagt werden: Im Unterschied zum französischen Imaginären war im bun-



desdeutschen die schiere Möglichkeit einer Revolution undenkbar. Während die »Studentenrevolte« und selbst der Kampf der RAF zwar als chaotische *andere Seite der Ordnung* konstruiert wurde, lag die Möglichkeit einer tatsächlichen Revolution nie im Bereich des Vorstellbaren. Ein wesentlicher Grund dafür war natürlich, dass – im Unterschied zum französischen Generalstreik des Mai 68 – schlicht die Massenbasis fehlte, was auch den Vertretern des Staates nicht verborgen geblieben sein kann. Nicht unwesentlich dürfte aber auch gewesen sein, dass »Revolution« dem imaginären Horizont der BRD nicht eingeschrieben war, also nicht im Reich des Vorstellbaren und politisch Artikulierbaren lag. Das Gerede der 68er und ihrer 70er-Nachfolger von Revolution blieb, was es war: *leeres* Gerede – leer aber nicht im Sinn des leeren Signifikanten. Wollte man die Struktur des Imaginären Deutschlands untersuchen, würde man auf andere hegemoniale Signifikanten stoßen, etwa auf jenen der »sozialen Marktwirtschaft« (vgl. Nonhoff 2001). Auch wenn er nicht mehr explizit unter diesem Terminus figuriert, muss sich selbst die a-soziale Reformpolitik der Regierung Schröder noch auf diesen sozialen Diskurshorizont beziehen. Wenn es heute in Deutschland einen Kandidaten für die Rolle des leeren Signifikanten gibt, für einen Mythos, der einen dislozierten Raum mit einem Repräsentationsprinzip versehen und damit lesbar machen soll, dann ist es wohl der gute alte Feind der Revolution: die »Reform«[2]. »Revolution« und »Kommunismus« sind heute leer in einem anderen Sinn: sie sind »leer«, weil ihnen nicht der geringste Vorstellungsinhalt mehr zu entsprechen scheint. Sie sind jenseits unseres Imaginären.
[...][0]

Revolution, Kommunismus und der demokratische Horizont

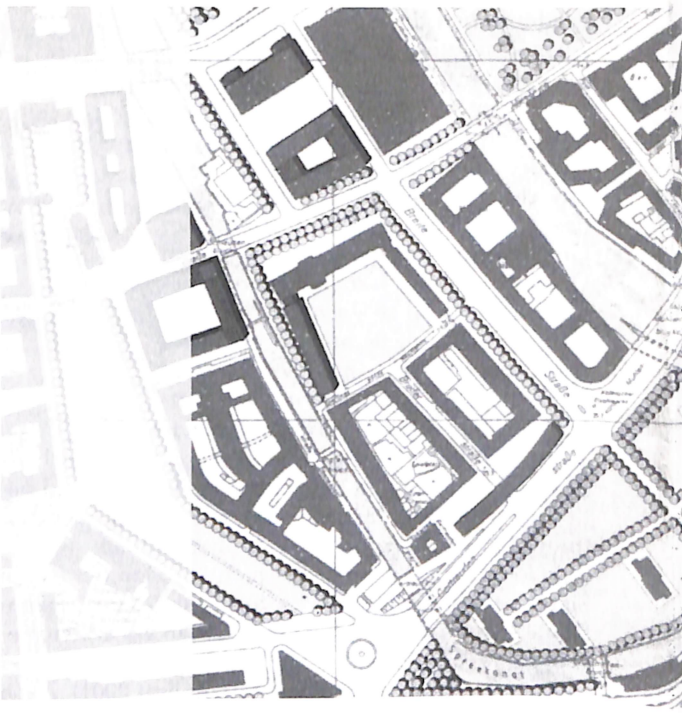
Wenn der Signifikant Kommunismus (wie auch andere emanzipatorische Signifikanten) heute leer ist, dann nicht im Sinne des »leeren Signifikanten« Laclaus, der leer ist aufgrund seines Mobilisierungserfolges. Nennenswerte Mobilisierungswirkung entfaltet der Signifikant Kommunismus nicht mehr. Er ist für uns leer in einem anderen Sinn: ihm scheint kein Vorstellungsinhalt mehr zu entsprechen. Das wiederum ist Effekt seiner Niederlage, Effekt des hegemonialen Siegs der Gegenseite im Sinne der »Undenkbarmachung« der radikalen Alternativen zum Status quo des liberal-demokratischen Kapitalismus. Was ist historisch geschehen? Ich würde sagen, der Prozess ist am besten beschreibbar als Prozess 1) der Ausweitung von »Demokratie« zum unüberschreitbaren Horizont politischer Artikulation; und 2) der Hegemonisierung dieses Horizonts durch ein partikulares »Projekt«, nämlich das des westlichen liberal-demokratischen Kapitalismus. Die Ausweitung von Demokratie zu einem imaginären Horizont bedeutet schlechthin, dass nach dem Wegfall historischer Alternativen (die sich, z.B. als »Volksdemokratien«, selbst übrigens schon in der Sprache der Demokratie formulierten) politische Projekte nur dann Intelligibilität erringen und Repräsentationsanspruch einfordern können, wenn sie sich in irgendeiner Weise an den Diskurs der Demokratie ankoppeln. Dieser Horizont überlappt keineswegs mit der »freiheitlich demokratischen Grundordnung« der real existierenden Demokratie Deutschlands. Letztere ist selbst nur ein hegemonialer Versuch, den Horizont auszufüllen. Letztlich ein staatlich geprägter Versuch, dem sein Partikularismus ins Gesicht geschrieben steht. Der demokratische Horizont ist viel umfassender und bietet nicht-staatlichen oppositionellen Diskursen gleichfalls eine Einschreibungsfläche. Allerdings ist unbestreitbar, dass das partikulare Projekt des westlichen liberal-demokratischen Kapitalismus auf globaler Ebene weitgehend abgesichert, wenn auch nicht unangefochten ist. Diese Lage hat Folgen für emanzipatorische Projekte, die sich vor allem im Ausschluss und der Undenkbarmachung bestimmter Signifikanten zeigen. So wäre der Prozess der politischen Disqualifizierung des Signifikanten »Kommunismus« nicht anders rückgängig zu machen als durch die Gegenhegemonie eines erfolgreichen kommunistischen Projekts – und es gehört nicht viel prophetisches Talent zur Vorhersage, dass dieses kaum noch auftreten wird. So gesehen entspricht dem Diskurs des Kommunismus – wie auch dem der Revolution – kein politisches »Realsubstrat«: ihre Verwendung ist durch die gegenwärtige Kräftekonstellation nicht gedeckt. Es lässt sich ganz unnostalgisch konstatieren, dass der Diskurs des Kommunismus innerhalb der gegenwärtigen hegemonialen Formation nicht universalisierungsfähig ist, es sei denn im Zuge einer radikaldemokratischen Reformulierung. Doch genauso wenig wie die Hegemonie des liberal-demokratischen Kapitalismus das Ende oppositioneller Politik bedeutet, bedeutet das Ende des Kommunismus das Ende von Emanzipation.

Dafür gibt es einen historischen und einen strukturellen Grund. Was letzteren betrifft, ist klar, dass das Spiel zwischen Mythos und imaginärem Horizont nicht abstellbar ist. Wäre es abgestellt, dann hätte ein partikularer Mythos den universalen Horizont der Gesellschaft ein für allemal erobert, Politik wäre verschwunden, Gesellschaft hätte ihren Grund gefunden. Das hegemoniale Spiel ist also aus prinzipiellen Gründen unabschließbar, was impliziert, dass keine hegemoniale Formation ewig währt. Eine hegemoniale Formation wird immer angreifbar bleiben. Der his-

torische Grund besteht wiederum darin, dass der demokratische Horizont – genauso wie seine Besetzung oder »Einfärbung« durch ein partikulares Projekt – selbst Produkt einer kontingenten historischen Entwicklung ist, die in sich ambivalent bleibt. Diese Ambivalenz ist bereits im Ursprung moderner Emanzipationsdiskurse, am Diskurs des Jakobinismus nachweisbar. Auf der einen Seite wirkt dort das ideologische Prinzip der Schließung, auf der anderen die egalitäre Logik – unter anderem manifestiert in der Kategorie der Menschenrechte –, die jede Schließung unterhöhlt. Die Französische Revolution hat mit den Kategorien von Freiheit, Gleichheit und Solidarität den emanzipatorischen Horizont der Moderne aufgespannt, aus dem sich kein Projekt herausstehlen kann, ohne seinen emanzipatorischen Anspruch aufzugeben. Das heißt nicht, dass diese Kategorien nicht in ein kompliziertes und nie vollständig aufgehendes Spiel eintreten würden (z.B. wird vom liberalen Demokratiediskurs eine individualistische Version der Freiheit in den Vordergrund gerückt, vom Diskurs der »Volkssouveränität« wiederum eine kollektivistische der Gleichheit, etc.). Doch mit diesen Kategorien ist der Horizont möglicher emanzipatorischer Sprachspiele etabliert. Daran ist politisch nichts »Reformistisches«. Bedenkt man seine historischen Wurzeln in der Französischen Revolution, dann ist der demokratische Horizont alles andere als unrevolutionär. Entscheidend ist, dass – im Unterschied zu einer gewissen marxistischen Hermeneutik des Verdachts – sich eine »bürgerliche« Revolution von ihrer ehemaligen »Klassenbasis« emanzipiert hat: sie wurde zur demokratischen Revolution, weil sich von ihr her der Horizont des demokratischen Imaginären aufspannte und für jede emanzipatorische Politik – bürgerliche wie nicht-bürgerliche – verbindlich wurde.[3] Aus Sicht des Projekts der Radikaldemokratie geht es heute weder um scheinbar revolutionäre Überschreitung dieses Horizonts, noch um dessen transformistische »Reform« im Sinne seiner Verengung, sondern um die Ausweitung des demokratischen Imaginären und Radikalisierung der emanzipatorischen Kategorien von Freiheit, Gleichheit und Solidarität. In genau diesem Sinn positioniert sich ein Radikaldemokrat wie Laclau als »Reformist«:

»Nicht etwa, weil meine sozialen Bestrebungen bescheiden wären, sondern weil ich nicht glaube, dass Gesellschaft als solche so etwas wie eine Fundierung hätte. (...) Selbst die Ereignisse, die in der Vergangenheit Revolutionen *genannt wurden*, waren nur die Überdetermination einer Vielzahl von Reformen, die weite Aspekte der Gesellschaft abdeckten – aber in keiner Weise ihre Totalität. Die Idee, die ganze Gesellschaft auf den Kopf zu stellen, macht keinen Sinn.« (Laclau 2002, 161)

Reform im radikaldemokratischen Sinn hat somit nichts zu tun mit Reformismus im traditionellen Sinn. Strukturell (nicht physisch) betrachtet ist Reform sogar *immer* gewaltförmig. Kojève, der selbst die Oktoberrevolution noch miterlebt hatte, behauptete bekanntlich, beim französische Mai 68 hätte es sich um keine Revolution gehandelt, weil kein Blut geflossen sei – was übrigens faktisch falsch ist. Damit machte er zum Kriterium und Index jeder Revolution



die Gewalt. So gesehen wären Revolutionen gewaltförmig per Definition, da sich der totale Bruch mit dem Status quo gar nicht auf andere Weise bewerkstelligen ließe. Eine »friedliche Revolution« – von der Nelkenrevolution etwa bis zu den Vorgängen rund um den Fall des Sowjetimperiums – wäre eine contradictio in adiecto. Der eigentliche Punkt ist aber, dass die Gewalt der Reform zugleich mehr und weniger ist als bei Kojève. Sie ist weniger, insofern sie nicht notwendigerweise etwas mit physischer Gewalt zu tun hat, worauf Kojève ja den Gewaltbegriff verkürzt. Sie ist mehr, insofern nicht nur Revolution, sondern auch Reform strukturell gewaltförmig ist, da sie notwendigerweise den Status quo verändert, Kräfteformationen verschiebt und bestehende Interessen verletzt. Gegen Rortys Idee der Konversation und implizit auch gegen Habermas' Idee des herrschaftsfreien Diskurses besteht Laclau darauf, dass jede Reform, so wünschenswert sie sein mag, mit einem Moment der Gewalt verbunden ist, und dass daran prinzipiell nichts zu bedauern ist:

»Aber wenn ich auf der einen Seite versuche, Revolution in Reform neu zu verorten, bin ich auf der anderen Seite sehr dafür, die Dimension von Gewalt in der Reform neu einzuführen. Eine Welt, in der Reform ohne Gewalt stattfindet, ist keine Welt, in der ich leben wollte. Sie könnte entweder eine absolut eindimensionale Gesellschaft sein, in der 100 Prozent der Bevölkerung jeder einzelnen Reform zustimmen, oder eine, in der die Entscheidungen von einer Armee von Sozialingenieuren getroffen würden, mit Rückendeckung durch den Rest der Bevölkerung. Jede Reform beinhaltet die Veränderung des *status quo*, und in den meisten Fällen wird das existierende Interessen verletzen. Der Prozess der Reform ist ein Prozess von Kämpfen, kein Prozess einer leisen, stückweisen, technokratischen Konstruktion. Und daran ist nichts zu bedauern.« (Laclau 2002, 162)

Dass jede Politik, die diesen Namen verdient, den Status quo verletzt, ist eine Selbstverständlichkeit und kein Vorrecht der so genannten Revolutionen. Jeder Streik etwa bedient sich nicht allein der Überzeugungskraft des besseren Arguments oder der »Vernunft«, sondern impliziert ein Moment von Gewalt, das die Antagonisten zum Nachgeben zwingen soll. Laclau kommt schließlich sogar zu dem Schluss, dass »die Existenz von Gewalt und Antagonismus die eigentliche Bedingung einer freien Gesellschaft ist.« Das Phantasma einer Gesellschaft, von der Macht, Antagonismus und Gewalt völlig eliminiert wurden, entspricht zwar bestimmten Dimensionen des klassischen Emanzipationsbegriffs, ist aber gerade darin ideologisch. Gewalt ist sowohl Bedingung der Möglichkeit als auch Bedingung der Unmöglichkeit einer freien Gesellschaft.

Im Unterschied zur jakobinischen Herrschaft des Terrors wird im radikaldemokratischen Diskurs das Moment der Gewalt allerdings ausbalanciert durch die Annahme der Abwesenheit eines Grundes und durch die Dekonstruktion der dichotomischen Dimension. Laclau unterscheidet folgerichtig zwischen popularem Bruch und demokratischem Bruch: Während im ersten Fall der gesamte soziale Raum tendenziell um einen einzigen Antagonismus versammelt wird, kommt es im zweiten Fall zu einer Ausweitung und Pluralisierung von Antagonismen in den verschiedensten gesellschaftlichen Bereichen. Obwohl darin immer die Gefahr des Transformismus lauert, wird ein radikaldemokratisches Projekt eher die Strategie des demokratischen Bruchs verfolgen. Die Entwicklung seit Kriegsende – und in einem starken Schub seit 68 – deutet auf exakt diese Pluralisierung von Emanzipation im Singular zu einer Vielzahl von Emanzipationen um Plural. Heute können wir beobachten, dass diese sich in der »Bewegung der Bewegungen« wiederum temporär zusammenfinden, und zwar *innerhalb des demokratischen Horizonts* (vgl. Marchart 2002). Von punktueller Revolutionsrhetorik einmal abgesehen, geht es dort nicht um die Forderung nach Revolution im klassischen Sinn, sondern um Prozesse der Demokratisierung, etwa die Demokratisierung der nationalen und internationalen Marktregelungsmechanismen. Damit lassen die gegenwärtigen Emanzipationsbewegungen endgültig das jakobinische *Phantasma* hinter sich, ohne dabei das jakobinische *Imaginäre* zu verlassen. Der demokratische Horizont selbst funktioniert aus Sicht des radikaldemokratischen Projekts nun als Prinzip nicht der Schließung, sondern der Öffnung: Demokratie bezeichnet nicht eine Regierungsform neben anderen, sondern ist der Name für das Prinzip der Grundlosigkeit und Nicht-Schließung (der Kontingenzakzeptanz), wie es bereits im jakobinischen Imaginären angelegt war. Diese Ausweitung des demokratischen Imaginären lässt also den Begriff von Emanzipation und Demokratie selbst nicht unberührt. Oder wie Joachim Hirsch mit Bezug auf Laclau und Mouffe sagt:

»Wenn es darum geht, die demokratische Entwicklung auf immer weitere gesellschaftliche Bereiche auszudehnen, so werden damit auch die Begriffe von Demokratie, Freiheit und Emanzipation anders, komplexer, vielfältiger. Demokratisierung ist nur als Kampf und Auseinandersetzung um divergierende Demokratie-, Gesellschafts- und Emanzipationsvorstellungen denkbar. Entscheidend ist, politische und institutionelle Formen zu finden, in denen diese Konflikte offen und öffentlich ausgetragen werden können und in denen es möglich wird, Übereinstimmungen zu erarbeiten und Kompromisse zu formulieren.« (Hirsch 2002, 204)

Oliver Marchart

Anzumerken:

0: An dieser Stelle wurde das gesamte Kapitel »Kommunismus zwischen Organisation und Bewegung« gekürzt.

1: Die Bemerkung ist allerdings angebracht, dass zwei Dimensionen strikt zu unterscheiden sind, auch wenn sie historisch ineinander verschlungen sind: die Rhetorik des Grundes und die Logik der Kontingenz. Der reine Ereignischarakter einer Revolution deutet – unbeschadet ihrer phantasmatischen Formulierung – auf die prinzipielle Kontingenz des Sozialen und der vorangegangenen, naturalisierten Ordnung: Sei es die Ordnung des Ancien Regime, sei es die Ordnung einer korrupten Clique von Herrschenden oder die Ordnung der Kolonialherren im Fall antikolonialer Revolutionen. Allein schon indem sie stattfindet, beweist eine Revolution die Kontingenz dieser und implizit jeder Ordnung. Sie ist das quod erat demonstrandum der Kontingenz. Wie jedes Ereignis im strikten Sinn hat sie revelatorischen Charakter: sie enthüllt die Grundlosigkeit von Gesellschaft und ruft dennoch zugleich alle möglichen Gründungsversuche ins Leben.

2: In einer Situation solch überragender Dominanz eines bestimmten Diskurses haben es gegenläufige Diskurse unendlich schwer, Glaubhaftigkeit und Praktikabilität für sich zu requirieren. Idealtypisch gibt es nur zwei mögliche Strategien: Entweder man weist den hegemonialen (»Reform«-)Diskurs an sich zurück, das erfordert allerdings die Artikulation eines sichtbaren Gegenangebots, das von einem anfänglichen Plausibilitätsdefizit gekennzeichnet sein wird, da es dem vom hegemonialen Diskurs geprägten Alltagsverstand zumindest anfangs zu widersprechen scheint. Oder man akzeptiert das Terrain des hegemonialen Diskurses und nutzt die Leere des gegebenen Signifikanten, um ihn mit dem eigenen Projekt aufzufüllen. In diesem Fall muss das Projekt natürlich ebenfalls sichtbar formuliert werden, was derzeit

kaum erkennbar ist.
3: So macht es einen Unterschied, ob etwa die Arbeiterkämpfe des 19. und frühen 20. Jahrhunderts als jenseits des demokratischen Horizonts oder als Vertiefung der demokratischen Revolution verstanden werden.

Gelesen:

Joachim Hirsch (2002): Herrschaft, Hegemonie und politische Alternativen, Hamburg: VSA

Ernesto Laclau (1981): Politik und Ideologie im Marxismus. Kapitalismus – Faschismus – Populismus, Berlin: Argument
- (1990): New Reflections On the Revolution of Our Time, London: Verso
- (2002): Emanzipation und Differenz, Wien: Turia + Kant

Ernesto Laclau und Chantal Mouffe (1991): Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus, Wien: Passagen

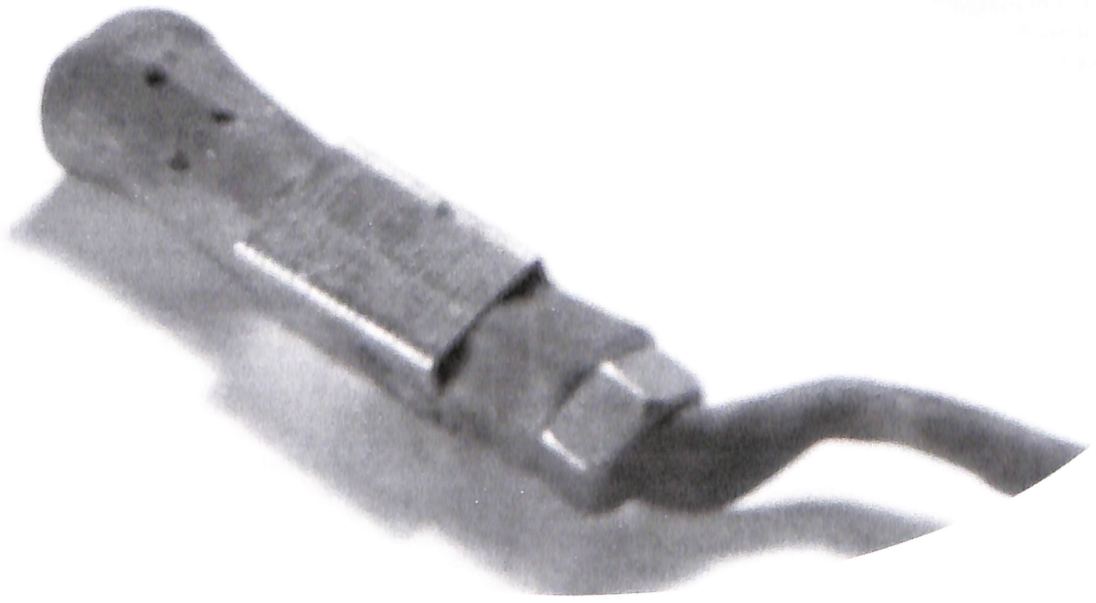
Oliver Marchart (2002): Demonstrationen des Unvollendbaren. Politische Theorie und radikaldemokratischer Aktivismus, in Okwui Enwezor et al. (Hg.): Demokratie als unvollendeter Prozeß, Ostfildern: Hatje Cantz S. 291-306.

Sergei Netschajew (1984): Worte an die Jugend, Berlin

Martin Nonhoff (2001): Soziale Marktwirtschaft – ein leerer Signifikant? Überlegungen im Anschluß an die Diskurstheorie Ernesto Laclaus, in Johannes Angermüller, Katharina Bunzmann, Martin Nonhoff (Hg.): Diskursanalyse: Theorien, Methoden, Anwendungen, Berlin: Argument, S.203.

wunschmaschine

»wenn ich eine fee wäre ...«



»Wenn ich eine Fee wäre und Sie nach ihrem Wunsch fragte, dann würden Sie sehr still werden. Denn auf diese Frage wüssten Sie so plötzlich keine Antwort. Nicht, dass Sie gänzlich, gewissermaßen: wunschlos glücklich wären, das nicht. Schließlich leben Sie mitten im Kapitalismus. Und so richtig toll geht es da ja eigentlich niemandem. Immer mal wieder, wenn Sie ganz traurig waren oder sehr wütend, dann haben Sie auch schon mal die eine oder andere verwünscht und sich manchmal auch das eine oder andere gewünscht. Aber jetzt auf einmal fällt Ihnen kein einziger Wunsch mehr ein. Das heißt, Wünsche fallen Ihnen genug ein. Das, was sich alle eben so wünschen: Frieden, einen Lottogewinn und solche Sachen halt. Das sind ja schon Wünsche und auch nicht die schlechtesten. Aber eben nicht Ihre Wünsche, nicht Ihr Wunsch. Und schließlich, wenn Sie schon mal jemand fragt: Warum sollten Sie sich mit weniger zufrieden geben als mit allem. Aber was genau soll das sein? Und auch darauf haben Sie jetzt auf die schnelle keine Antwort parat. Das ist auch nicht weiter verwunderlich. Denn es fragt Sie ja nicht jeden Tag jemand nach Ihrem Wunsch. Sie sind einfach nicht richtig vorbereitet.

Genau das ändert sich jetzt. Denn *diskus* fragt Sie nach Ihren Wünschen. Allerdings nicht deshalb, weil diskus jetzt eine Fee geworden wäre. Sondern weil er / sie diese Wünsche braucht, um sie in die transitorische Wunschmaschine einzuspeisen, die extra für dieses Heft konstruiert wurde. Deshalb werden auch nicht irgendwelche Wünsche gebraucht. Sondern solche, die Ihrem Alltag entspringen um auf die Bühne der Weltgeschichte zu hüpfen. Es können auch ganz kleine (Flohwünsche) sein. Hauptsache, sie hüpfen ein wenig.«

[Aufruf der Red.]

»Ich wünsche mir ...

Kilometerweise Bücher und Cds. Zeit zum Verschwenden. Umsonst einkaufen im Media-Markt. Computer zu verstehen. Unzählige Folgen meiner Lieblings-Fernsehserie. Einen neuen Reiseführer. Die Espresso-Maschine aus der Bar in Palermo. Ein großes altes Haus, umgeben von Olivenbäumen, ein riesiger gedeckter Tisch im Innenhof. Unmengen von Bargeld in Reisetaschen und in fetten Bündeln in Geldklammern. Katzenfutter, das nicht stinkt. Die Verwandlung von Rechnungen in Briefe und manchmal ein Paket. Einige gadgets gegen die alltäglichen Widrigkeiten aus der Werkstatt von Q. Ein *Cushicle* (eine sich selbst aufblasende nomadische Wohneinheit mit maximalem Komfort bei minimalem Aufwand, gibt's im Internet). Ab und zu ein Feuerwerk. Und ein Klo, das sich selbst putzt.
Ich wünsche mir die Glatze Foucaults und die verschlissene Aktentasche von Toni Negri. Ein paar Gesten von Tom Waits. Die Stimme von Romy Schneider. Den Style von James Bond. Ein bisschen was von Iggy Pop. Eine Sammlung schockierend-drastischer Sätze aus dem französischen Kino. Einen Körper, den ich nicht immer nur mit mir herumschleppen muss. Dass es nicht immer wieder heißt: ich, ich, ich. Ich wünsche mir, dass Dinge unkomplizierter wären, vor allem ich selbst. Unsichtbar zu werden.
Eine freudige Überraschung, temporäre Kontrollverluste, neue Aussichten. Einen Tag im Grünen (vielleicht auch eine Woche, einen Tag, einen Monat). Eine lange Abfahrt mit dem Fahrrad. Alltägliche Wege voller Irritationen, Abkürzungen und Ereignisse. Die drastische Reduzierung unerfreulicher Erlebnisse. Dass Besuch kommt, der nie zu kurz, manchmal aber auch länger bleibt. Einen Tabula-Rasa-Tag, an dem sich die Lust an der Zerstörung austoben kann. Dass sich in den Trümmern neue Wege eröffnen, neue Ausblicke auf eine andere Stadt für ein anderes Leben. Ein paar Momente. Ein Abenteuer Alltag. Eine Nacht mit. Dass manche Wünsche unerfüllt bleiben und andere geheim.
Dann würde sich mein Leben ändern: Freunde wären da, wir würden viel Zeit auf der Terrasse des Landhauses verbringen, viel trinken, uns gegenseitig großartige Platten vorspielen und schlaue Gespräche führen. Aus dem Pool würde immer wieder, für einen kurzen Moment, die Wahrheit auftauchen. Geld würde keine Rolle mehr spielen, zumindest niemanden mehr belästigen. Das Leben wäre schick, sexy, radikal – nicht immer nur ›nett‹. Körper würden sich neu erfinden, vermischen und verkleiden. Um Zeit zu verschwenden, würde man die verschlungenen und geheimnisvollen Muster betrachten, die Katzen auf ihren nächtlichen Wegen hinterlassen oder sich ein neues Spiel ausdenken; vielleicht eine Maschine erfinden, die absurde Themen für den Small-Talk ausspuckt.
Wir würden in Bewegung bleiben, das mit allen Annehmlichkeiten ausgestattetes *Cushicle* auf dem Rücken, bewaffnet mit dem Reiseführer, der nicht darüber entscheidet, was sehenswürdig ist und was nicht. Der Blick würde abschweifen, sich von Nebensächlichkeiten anziehen lassen, anderen Blicken antworten. An allen Ecken würden sich Möglichkeiten eröffnen, statt immer nur nach B, würde der Weg von A auch nach C oder D führen, und es würde unklar bleiben was an diesem Ort passiert.
Die Dinge wären einfacher, nicht nur, dass die S-Bahnen die ganze Nacht fahren, man würde auch nicht mehr so häufig gegen den eigenen Willen Dinge tun, nur weil man nicht aus seiner Haut kann. Hin und wieder würden Fernseher aus Hotelzimmern fliegen, Statuen geköpft und Hindernisse in Trümmer gelegt werden, um Freiraum zu schaffen und durchzulüften. Der Alltag wäre ein Spiel, dass nicht länger immer nur »Mensch, ärgere dich nicht!« schreit. Und immer noch gäbe es jede Menge Wünsche.«

[Lars Schmid]

kleiner wunsch

»Mein einer Wunsch ist ganz klein – aber effektiv: Er setzt auf der naheliegendsten Ebene an, bricht die ewigen Kompliziertheiten im interpersonellen Umgang auf: Ich wünsche mir/uns allen das Wort, das Liebhaberinnen aus den Menschen macht.

In einer gegebenen Situation würde jede Person, die ich mit diesem Wort anspreche, mir sofort um den Hals fallen. Wenn sie will, natürlich nur. Und da wird es ein wenig komplexer, da setzt ein kleines Extra meines Wunsches an: Das Wort wäre natürlich nicht wirksam ohne Gegenpart. Das Wort würde keine penetrierende Forderung übermitteln, sondern in einem umfassenden Sinne sozial sein. Praktisch liefe es dann so: Aus einem meiner plötzlichen Impulse, aus einem alltäglich akuten Anfall von Zärtlichkeit heraus würde die message ausgelöst, die intelligente Innenmechanik würde bestimmte Gefühle automatisch an die Adressatin übermitteln – kodiert und ohne bewusstes Zutun meinerseits. Die aber kämen nur an, wenn von dort auch ein Kode gesendet wurde. Sonst wäre es eben, nach außen: ein Moment, ein Atemzug wie jeder andere, und innen: nicht zu fühlen, im positiven Sinne sublimiert. Das erspart Peinlichkeiten! und das erspart Enttäuschungen, denn was unterbewusst geschieht, erzeugt keine Erwartungen. Und was nicht wahrgenommen wird, unterliegt keiner (Fehl-)Deutung. Narrensicher also.
Lass es uns noch mal durchspielen: vice versa würde ich, Bereitschaft, Begehren, Lust mal vorausgesetzt, plötzlich den unwiderstehlichen Drang fühlen, mein Gegenüber in den Arm zu nehmen – und wüsste natürlich, dass ich damit auf der sicheren Seite bin: das / die Gegenüber wollen das nämlich auch, sonst hätte es *mich* gar nicht überkommen können ... Wichtig ist, dass über solche Sachen dann nicht mehr nachgedacht werden bräuchte ... Alle Taktiererein wären unnötig geworden.
Personelle Erweiterungen der Schaltung sind natürlich denkbar. Wie das als tragbares device oder Implantat aussähe, ist noch nicht klar. Aber die Designer sind, hoffe ich doch, im Wunsch inbegriffen. Und Leute für die Feineinstellung.
Das aufheben des Andock-Zustandes wäre nicht unbedingt Teil des Wunsches; aber es scheint wenigstens sinnvoll, dass das von anderen gewünscht wird: Existieren zwar genügend Formen von Loslassen im besonderen und Ent-lieben im allgemeinen, so gehen sie doch ganz selten ohne irgendeine Enttäuschung ab; und die, eben, wäre zu vermeiden ... Aber das ist ein anderer Wunsch und soll ein andermal gewünscht werden.

Ach ja: freilich ist das nur der Anfang einer glänzenden Zukunft; instant communism – ne faut que savoir la parole juste ... also wünscht fleißig: dann klappt's auch mit den Nachbarn.«

[vera pelle]

»Blau.

Am Meer sein,
um Meer zu werden,
damit ich Meer werde,
damit ich mehr werde,
damit ich viele werde,
damit ich nicht-ich-ich werde,
um Zeit (und nicht Raum) zu werden,
umzu-werden,
ach, das wäre doch schön!
das wäre doch schön,
wenn das Werden gelänge,
und nicht eingeholt würde
durch ein Zersplittern, ein Zerstückeln,
ein Zersprengen, ein Unterbrechen,
wenn das Werden und Wünschen
ohne das Ohne auskäme,
wenn eben werden wäre.«

[zirpe]

Mal ich

»Ich würde mir wünschen, in jeder diskus-Ausgabe nur noch Wunschtexte zu veröffentlichen.
Seelenkitt. Poesie. Sprachspiele. Nähe. Leidensdruck. Endlich mal Ausruhen.
Ich wünsche mir, dass niemand mehr merkt, dass ich eigentlich kein autonomes Subjekt bin.
Ich wünsche mir keine Überraschungen.
Wunschpraxis – Zustand des Leerlaufs auf vollen Touren.
Ich wünsche mir die abstrakte Zeitordnung aufzuheben, die zu Missverständnissen und sinnloser Arbeit führt.
Ich wünsche mir, ich hätte meine Sätze schon früher mit ich angefangen und könnte mich darin sammeln.«

[streuobstwiese]

Knopf

»Mein Wunsch – auf gut Glück – wäre eine ein- und ausschaltbare Gehirnfunktion (d.h. ich möchte selbst entscheiden können, wann ich sie einsetze und wann nicht), die es mir ermöglichte, gesellschaftliche, politische, philosophische ... Zusammenhänge zu durchschauen und auch anderen überzeugend zu erklären. Das wäre wie ein Werkzeug, das ich dann hoffentlich zum Guten einsetzen würde, und dann könnte ich auch besser herausfinden, was aus meiner Sicht und auch für andere das Gute wäre. Da ist so viel Gestrüpp allerorten, das mich dumm macht, und dann stehe ich verzweifelt vor dem, was mich bedrückt und kann gar nichts dagegen unternehmen. Ein Plan könnte der erste Schritt sein.
Momentan glaube ich doch nur zu wissen, wo die richtige Richtung ist. Und weil ich redlicherweise nicht behaupten kann, damit garantiert Recht zu haben, ist es eine zweischneidige Sache, wenn ich andere dazu bringen möchte, sich mir anzuschließen. Wenn ich aber allein bin, kann ich weniger ausrichten, als wenn da mehr Leute sind, die das gleiche für richtig halten. Ich will es ihnen ja nicht aufdrücken, sondern ihnen nur helfen, es genauso zu sehen. immer unter der wackeligen Vorannahme, dass es das »richtige« überhaupt gibt. Aber dank der von mir gewünschten Gehirnfunktion könnte ich darüber urteilen.
Es müsste den Charakter eines Angebots an meine Mitmenschen haben, das sie annehmen oder ablehnen könnten. Ich habe keine Angst davor, Kassandras Schicksal zu teilen. Es geht mir um die Erkenntnis mehr als um die Durchsetzung irgendwelcher Absichten. Aber ich will das Überzeugen-Können nicht von vornherein ausschließen, denn dann müsste ich mich ja fragen, wozu das Ganze. Bloß besserwisserisch will ich nicht werden, weil mich das selber nerven würde. Dafür die Ein- und Ausschaltfunktion. Natürlich müsste es eine Kontrollleuchte geben, damit man sieht, ob die Funktion ein- oder ausgeschaltet ist.
Wenn die gute Fee mir meinen Wunsch erfüllt hat, werde ich mir selbst eine Reihe Fragen stellen. Vorzüglich die Revolution betreffend. Und all das, was mich mein freundlich gesonnenes Umfeld immer zu meinen politischen Aktivitäten fragt und das ich im Moment noch nicht zu beantworten in der Lage bin. Es erscheint mir nicht ausreichend, so vieles nur mit einem Gefühl begründen zu können.
Wünschen können erscheint mir gut und wichtig. Ich leide unter zu vielen Sachzwängen und kann noch nicht mal formulieren, wie ich gedenke, den Schritt von meiner aktuellen Situation zu der schönen gewünschten zu vollziehen. Die Leute, die immer sagen, dass das alles gar nicht geht, machen mir Angst. Weil ich nicht in der Lage bin, ihnen mein Konzept zu erklären, wollen sie mir einreden, dass es alles keinen Sinn hat und man sich mit dem Vorgefundenen abfinden muss. Etwas treibt mich, trotz allem im Nebel meine Schritte zu suchen, und ich möchte gerne einfach nur wissen und sagen können, was es ist.«

[be.hero]

Kreativ-Exekutive

»Oh Gott, einen Wunsch frei ... Was soll ich mir jetzt so schnell wünschen ... Jetzt bloß nichts falsch machen ... Wie war das noch, also ich wünsch mir, dass alle meine Wünsche in Erfüllung gehen. Mmhh, wenn das dann aber vielleicht zuviel ist und mir gar nichts erfüllt wird? So wie bei dem Fischer, der den Butt wieder schwimmen lässt und sich dafür was wünschen darf. Seine Frau will, dass er sich immer mehr wünscht und am Ende wird's dem Butt zuviel und alles ist wieder beim Alten. Ich will aber wünschen für mich und nicht für andere und die Geschichte ist doch sowieso nur dafür da, mich bescheiden und nett zu machen. Kindergeschichten, um Bescheidenheit zu implantieren. Oder die Geschichte der Wunschmaschine vom Sams, wo eine Wunschmaschine ohne Hebel oder Knopf herauskommt. Ich will das Fliewatüt von Robi, das mit Himbeersaft von der Tante (wie hieß die noch gleich?) funktioniert!
OK, also einen einzelnen Wunsch ... Was ich mir so wünsche, soll aber nicht langweilig oder zu einfach sein ... Also muss der Wunsch kreativ sein, darf nicht gutmenschlich sein, wie Glück für alle Menschen, was zu Essen oder so ... nicht einfach viel Geld oder einen Lotto-Gewinn, am besten etwas Witziges ... Wie ich das hasse, auf Kommando kreativ sein zu müssen, im Sinne von »jetzt malt ihr alle mal, was ihr so fühlt« ... Wie soll ich etwas wünschen, wenn ich doch gelernt habe, eigentlich nur das zu wünschen, was ich sowieso haben könnte?
Und trotzdem wird ständig von mir erwartet, kreativ zu sein, nicht langweilig, sondern das Neue, Interessante soll mir quasi mit der Anleitung zur Realisierung aus dem Kopf fallen. Da wünsche ich mir doch lieber, dass ich nie wieder auf Kommando spontan, witzig, kreativ oder etwas dergleichen sein muss. Vielleicht fällt mir ja dann was ein.«

[nico hausmeister]

Mondpark

»Ich will endlich meinen Park! Einen Park, wo nicht jemand rumläuft, der darauf aufpasst, was ich darf oder nicht. In meinem Park darf mensch einfach alles. Vor allem grillen natürlich. Es gibt überall Grills, nein besser noch Lagerfeuer, wo ich immer eingeladen bin noch was mit drauf zu legen. Oder wenn ich Lust habe, pflanze ich Basilikum oder Tomaten oder Paprika. Zum Gießen kommen einfach Leute vorbei, auf ein Schwätzchen und unterhalten sich mit mir darüber, ob dies ein gutes Paprika- oder Gurkenjahr wird. Wenn ich mal wieder was bauen will, besorg ich mir Strohballen und bau ein Haus oder eine Burg draus und weil sie ganz mir gehört kann ich sie hinterher auch einfach wieder in die Luft sprengen. Alle meine Freunde kommen in den Park, lesen mit mir oder sagen nur mal so Hallo. Und wenn ich grad nicht da bin, ist das auch nicht schlimm, sie treffen ja die andern da. Aber eigentlich bin ich immer da ... komm doch mal und besuch mich oder soll ich bei dir auf dem Mond vorbeischauen?«

[klaus martens]

The trick is to keep breathing

»Manchmal wünsche ich mir, dass das aufhört mit dem Wünschen. Ständig fällt mir nämlich was ein zum Wünschen. Und dann manchmal, geht mal einer in Erfüllung, – und nicht, dass ich mich dann nicht freue, schon – aber ganz schnell, viel zu schnell, hab ich vergessen, dass ich's mir gewünscht habe und schwupps ist ein neuer Wunsch da, ein herzzerreißenderer, ein achtmal-klügerer, ein tieferer und ein leidenschaftlicherer und der drängt sich auf und nervt mich neu und stört mich beim Freuen. Der Wunsch von vorher, die Erfüllung ist nicht mehr erfüllend, schmeckt fad, fahl und abgestanden und ist ja auch eigentlich! überhaupt gar nicht das Richtige. Aber jetzt: weiß ich es besser. Deswegen mach ich mich mit neuer Leidenschaft ans Wünschen. Zum Beispiel früher: Da sollte es dieses sein (»Ich hätte gerne einen Hasen einen ECHTEN«) oder dann doch besser jenes (»Hasen sind langweilig, die machen ja keine Geräusche und so klein sind sie auch, ein Pony muss her, diiiie sind toll«) und danach auf jeden Fall so (»ach Ponys sind was für kleine Mädchen und beste Freundinnen, ich will mich ganz groß verlieben«)... na ja und weiter so vom Häschen zum Pony zum Traumprinz und endlich – ich bin ja nicht blöd doch lieber – zum Kommunismus (da wart ich noch drauf).
In der Zwischenzeit ärgere ich mich weiter rum mit den kleinen Wünschen: mit Grillen in meinem Park um die Ecke, mit weniger Fett um den Bauch und weniger Stress mit meiner Freundin und manchmal trau ich mich an größere: Begegnen möchte ich Anderen, keine Angst mehr haben vor Nähe und neuerdings will ich auch mehr Distanz zulassen, ein bisschen böse sein können und ein bisschen mehr verletzlich, ein bisschen weniger kontrolliert, ein bisschen widersprüchlicher und immer will ich ein bisschen besser ausatmen. Genau: das mit dem Atmen ist auch so eine Geschichte, gedauert hat's bis ich das Atmen wieder gelernt habe, vor lauter Wünschen und Wünsche an- und einsammeln hatte ich doch ganz vergessen manches wieder gehen zu lassen, loszulassen und auszuatmen, und dann haben die gesagt, das ist Asthma, das haben viele, manche ersticken dran. Ich hab mich erschreckt und mir gewünscht, dass es weg geht. Das hat nicht so gut gewirkt, aber dann hab ich mir gewünscht, es zu verstehen und das hat ein bisschen geholfen, aber verstanden hab ich eigentlich nur, dass ich wenig weiß, von mir, von meinen Wünschen und von dem, was ich will. Aber das ist vielleicht auch gar nicht so wenig.
Dennoch anstrengend ist sie, die Wunscherfüllung. Ein Wunsch ist erfüllt, eine Tür aufgegangen und vor mir sind 114 neue Wunschtüren und die Schlösser dran sind sogar noch komplizierter als die Traumschlösser dahinter und immer noch oder immer wieder ist es grüner das Gras auf der anderen Seite und saftiger sind die Menschen, die darauf liegen. Sie sehen glücklicher aus und zufriedener. Wenigstens von so weit weg. Aber auch wenn wünschen und Wunscherfüllung einen manchmal aus der Puste bringen können, setzt wünschen doch in Bewegung. Je stärker der Wunsch, desto mehr passiert. Das wenigstens ist nicht schlecht. Aber vorsichtiger und langsamer bin ich geworden beim Wünschen. Der Wunsch kann nämlich in Erfüllung gehen und dann geht die ganze Scheiße wieder von vorne los.«

[dinite]

Suicidebunnies

»Guten abend liebe - freundinnen. Hier ist die neue welt und sie haben alle wünsche frei. Danke. Bitte, laden sie mir ein kleines programm, einen zufallsgenerator mit acht jahren, aber nein doch lieber nur acht wochen laufzeit und einem ereignis. Kein problem. Zufallsvermittlung ist unsere spezialgebiet, eine jahrhundertelang erfolgreich erbrobte tradition steht als garant hierfür. Was würden sie denn gerne erleben oder wollen sie nicht gleich ein neues leben? Nur ein ereignis? Sind sie

sich sicher, wir organisieren auch gerne eine endlose geschichte mit immer neuen aufregenden episoden. Danke, nein. Eine überraschung soll es werden. Einmal ganz plötzlich in beglückendster weise überwältigt werden, sich sanft von hinten ankuschelnd, aufregend offensiv von vorne einnehmend. Links und rechts den körper fixierend bis die form sich kongruent zum inhalt verhält. Und dann, als prinzessin durchs wunderland purzeln um letztlich im schlund der cheshire cat zu entschwinden. Selbstverständlich. Wir werden die simulation nach vorlage der xtc erfahrungen programmieren. Und wenn ihr lächeln die 3 minuten marke erreicht, werden sie hinten über in eine mit flokati ausgekleidete box entgleiten. Wenn wir glück versprechen, können sie sicher sein, dass es sich wie ein globales anfühlt. Soll es, wie in ihrem falle nur noch einmal sein, dann – und hier sprechen wir aus erfahrung – wird es ein besonders ausfüllender zustand.

Guten morgen. Sind sie jetzt glücklich? Nein. Schade, dabei haben wir es ihnen so sehr gewünscht. Nun haben wir statt der tristesse totale finsternis, ein besseres leben ist das nicht, wie auch, es ist ja nicht. Sie haben noch wünsche oder hätten gerne (wieder) welche? Dann verraten wir ihnen nun wie´s besser funktioniert. Sie wünschen sich zum beispiel ein schloss mit einem garten für sie und ihre freundinnen ganz allein und weil sie gerne hier wohnen bleiben würden, müsste die frankfurter innenstadt ihrem wunsch weichen. Nun gibt es – vielleicht auch die restlichen frankfurterinnen überzeugende – gründe dafür die stadt neu zu gestalten. Wenn danach aber die mehrzahl der menschen das gelände nicht mehr betreten darf, dann müssten sie wohl mit gewalt ihren wunsch verteidigen. Doch für die schmerzen der anderen verantwortlich sein? Nein, da können sie ihr neues glück auch nicht mehr so richtig genießen. Die abhängigkeit der menschen untereinander müsste also beachtung finden. Sie könnten sich wünschen, dass die anderen das gleiche wie sie wollen. Aber dann sind ja alle wie sie und das wäre auch ziemlich öde. Deswegen sollten sich alle was wünschen, vielleicht taucht ja auch ein wunsch auf, dessen notwendigkeit ihnen bisher verschlossen blieb. Vor allem aber ließe sich so vermeiden, dass die anderen unter ihren wünschen leiden müssten und sie am schlechten gewissen. Doch hört die wünsche keine sternschnuppe, kein ausgeblasener geburtstagskuchen, kein gott und auch kein kummerkasten, erst wenn sie laut und immer wieder vorgetragen, aufgetischt und reingemischt werden, erst dann können sie wirklich werden.«

[flokati]

»Ich will wissen,
wo die Fee wohnt.«

[a.leck]

Alles läuft gut

Warum eine Politik des Wunsches nichts damit zu tun hat, sich etwas zu wünschen.

»Zu Beginn des Filmes sieht man einen Wurstfabrikanten, der vom Ende des Klassenkampfes und dem Beginn eines Kapitalismus mit menschlichem Antlitz spricht. Als es ihnen reicht, sperren die ArbeiterInnen ihren Chef in sein Büro und besetzen die Fabrik. Langsam beginnen sie über direkte Aktionen zu diskutieren, über die Arbeit am Fließband und dass sie es leid sind, von anderen vertreten zu werden, Gewerkschaftern, Soziologinnen, Journalisten. Dazwischen findet sich die Geschichte von ihr und ihm. Sie (Jane Fonda) ist amerikanische Journalistin in Paris und berichtet über den Streik in der Fleischfabrik. Seit einigen Jahren ist sie zur Expertin für französischen Linksradikalismus geworden, eine Spezialisierung, die ihr lächerlich vorzukommen beginnt. Sie fragt sich, warum sie Berichte über Aktionen schreibt, die im Sender auf ein paar karrikierende Formulierungen zusammengekürzt werden. Er hingegen (Yves Montand) ist Ex-Militanter und ehemaliger Nouvelle Vague-Filmemacher, der nicht mehr weiß, was die Parole *La lutte continue* in seinem Leben bedeuten könnte. Er macht jetzt Werbung und nennt das einfachheitshalber Ehrlichkeit. In der zweiten Hälfte des Films wird sie ihm erklären, dass ihr das Bild, das er von ihrer Beziehung hat, nicht mehr gefällt. Für einige Sekunden sieht man einen erigierten Schwanz. Sie beginnt, über Arbeitsverhältnisse von VerkäuferInnen zu recherchieren. Die letzte Szene spielt in einem Großraumsupermarkt, einer der gesellschaftlichen Fabriken außerhalb der Fabrik. Langsame Fahrt an 25 Kassen entlang, dahinter der Stand eines KPF-Funktionärs: »›Mieux vivre!‹ das neue Programm der kommunistischen Partei für nur noch 4 Francs 75!«. Der Stand wird von AktivistInnen umringt. Gegen das fordistische »Besser Leben« der KPF geben sie die Losung »Alles gratis!« aus. Die Leute

drängen mit ihren vollen Einkaufswagen zum Ausgang. Und da ist sie auch schon, die Polizei, und verprügelt die militanten KundInnen in ihrem kostenlosen Konsumtionsglück.

»Tout va bien« von Jean Pierre Gorin und Jean-Luc Godard aus dem Jahre 1972 bebildert die neuen Aktionsformen, die nach 1968 wie Leuchtspurgeschosse in den Himmel steigen. Eine Reihe privilegierter politischer Artikulations- und Denkweisen werden infrage gestellt: die Fabrik als erster Ort des Kampfes, die Arbeiterklasse als Geschichte machendes Kollektivsubjekt, die Bewegung des Kapitals als formgebendes Moment der Gesellschaft, die Teleologie des hegelianischen Marxismus, wonach der Kapitalismus an seinen prozessierenden Widersprüchen zugrunde gehen werde. Alle machtvollen Repräsentationen politischer Arbeit werden angreifbar: der Avantgardismus des Kaders, die Organisationsform der Partei, das Pathos des Kämpfers, die Stellung des linken Intellektuellen, die traurigen Leidenschaften der Militanten: Disziplin, moralische Belehrung, schlechte Laune. Die Fronten multiplizieren sich. Man kann in der Beziehung genauso wie am Arbeitsplatz kämpfen. Damit wird die Grenze zwischen Politik und Leben niederschwellig. Im politischen Aktivismus artikulieren sich Aspekte sozialer Dissidenz, die bisher kaum sichtbar oder von den kommunistischen Parteien nicht zum Politischen zugelassen worden sind. Die Frage des Wunsches, des Glücks, des Versprechens wird auf allen Ebenen gestellt. Gibt es ein Begehren, das nicht dem psychoanalytischen Gesetz untersteht? Warum hat eine Politik des Wunsches nichts damit zu tun, sich etwas zu wünschen? Der Satz, ich wünsche mir Kommunismus, ich wünsche mir, KommunistIn zu sein, ist eher politischer Religiosität verpflichtet, dem Gefühl, dass etwas kommen wird, und der Leidenschaft, sich dafür hinzugeben, also etwas aufzugeben. Bei einer Politik des Begehrens geht es aber um Produktivität, also darum, Situationen zu produzieren. Das klingt inzwischen ziemlich scheiße, zuviel Situationistische Internationale-Revival, zuviel Event-Geschwafel. Die Idee

hingegen war nicht schlecht. Nicht denken, es gehe um Begehren »nach« Revolution, um ich will dies, ich will das. Wie aber jenseits von Subjekt-Objekt-Verhältnissen denken? Das Begehren ist nicht als das Begehren eines vorgefundenen Subjekts zu verstehen, sondern eher als Name für einen Vektor, der dazu führt, dass es keine Schließung des gesellschaftlichen Verhältnisses zur Totalität gibt, dass dem gesellschaftlichen Verhältnis immer etwas entgeht, dass dieses Darüberhinaus von keinem Gesetz bestimmt ist und nicht automatisch zur Wiederholung des Selben in veränderter Gestalt führt, weder zufällig noch notwendig, weder reine Modernisierung noch beliebige Öffnung.
Damit drängt sich die Frage nach dem Verhältnis von Kapitalbewegung und minoritärer Politik auf. Was ist der Unterschied zwischen dem Glück, das die Reklame verspricht, und glücklichen Momenten eines Lebens? Wie sicher bist du, was diesen Unterschied angeht? Und LSD? Wie lange willst du warten? Ist Glück immer ein zu kommendes? Was aber bedeutet Jetzt Sofort? Was heißt, »Bye, bye kleines Glück, erledigt die synthetische Zeit, bombardiert die Vororte des Schlafs, sprengt die City des Traums«?

Politisch wird an Momente angeknüpft, die verschüttet waren, Erfahrungen minoritärer Militanz, wie sie vielleicht die Pariser Kommune ausgemacht haben, oder jene Momente, die 1917 ermöglichten und die in der kommunistischen Politik seit 1919 Schritt um Schritt kaputt gingen, die Politik von Lokalkomitees, Fabrikräten, Viertelorganisierung, Erfahrungen, die sich nicht um Arbeit und Produktivkraft als das Zentral-Imaginäre des Kapitalismus anordnen, sondern um das alltägliche Leben. Diese Leidenschaft der 68er, alles zu einer politischen Frage zu erklären, vollzieht sich aber innerhalb der Bewegung moderner Macht. So dynamisiert sich die Spießerumgebung der 50er Jahre nicht nur unter dem Druck sozialer Kämpfe, sondern innerhalb einer dreifachen Bewegung biopolitischer Mobilmachung, kapitalistischer Extension und sozialer Dissidenz. Hier beginnt das Drama des Minoritären. Es gibt eine Stelle im »Anti-Ödipus«, in der Deleuze und Guattari zur Beschleunigung der kapitalistischen Freisetzung aufrufen: »Nun denn, welche Lösung, welcher revolutionäre Weg? [...] Das heißt, mit noch mehr Verve sich in die Bewegung des Marktes, der Decodierung und der Deterritorialisierung stürzen? Denn vielleicht sind die Ströme aus der Perspektive einer Theorie und Praxis der zutiefst schizophrenen Ströme noch zuwenig decodiert und deterritorialisiert? Nicht vom Prozess sich abwenden, sondern unaufhaltsam weitergehen, ›den Prozess beschleunigen‹, wie Nietzsche sagte: wahrlich, in dieser Sache haben wir noch zuwenig gesehen.« Aber nein, in dieser Sache haben wir schon viel gesehen. Die Affirmation der Deterritorialisierung ist eine Geste, mit der sich Linke von ihrem soldatischen Erbe verabschiedet haben. 1970 schreibt zum Beispiel Jerry Rubin, dass es Quatsch sei, wenn Radikale sich mit Schlips und Kragen ins Fernsehstudio stellten; man drehe den Ton ab und denke, der Bürgermeister

rede. Die Yippies sind für Revolution in Technicolor, für Burroughs' Individualhubschrauber, für Fernsehserien, in denen Vietkong und Panthers zu neuen Stars werden. Sie verstehen sich als revolutionäre Bewegung, die nicht aus Armut, sondern aus Überfluss agiert, die auf linkes Spießertum kotzt und über deren ermächtigend-erniedrigenden Stellvertreter-Projektionen lacht: »Wir fühlen uns nicht schuldig, weil wir keine Schwarzen, keine Fabrikarbeiter oder Chinesen sind. Der Kapitalismus wird untergehen, weil er seine eigenen Kinder nicht zufrieden stellen kann.« Von Anfang an wird diese Affirmationsgeste von der Populärkultur gedoppelt. Pop-Nietzscheanismus hat sich inzwischen als Sprachstil des jungen bürgerlichen Feuilletons verallgemeinert und noch der letzte Neue Mitte-Spießer weiß diesen Tonfall zu bedienen, wonach Pop geil, Politik verklemmt, Kritik peinlich und der Kapitalismus dumm, aber lustig sei. So ist das. Jeder Sellout-Vorwurf wäre Schwachsinn, weil er die Relativität des gesellschaftlichen Feldes aufheben und die Illusion reiner, uneinholbarer, unumwertbarer Praktiken aufrichten würde. Es geht nicht darum, sich vor der Deterritorialisierung zu ekeln, wie Adorno und Horkheimer, die sich über die Kulturindustrie empörten, der Freiheit nicht mehr als ein neues Deodorant bedeute. Die Deterritorialisierung zu beschleunigen, kann eine Strategie sein, aber die Reterritorialisierung wird damit nicht aufgehalten: weder am Kulturalismus, noch an der Verwertung, noch die biopolitischen Mechanismen modulatorischer Kontrolle und ausschließender Einschließung. Die Prognose der Yippies, dass all die »hübschen Produkte« der »*hip*-Kapitalisten« und »langhaarigen Profitmacher« letztlich wie Dynamit in ihren Händen explodieren, »ihnen ihre verdammten Finger abreißen, und die Arschficker samt und sonders ins Himmelreich befördern« würden, hat ja auffälligerweise nicht gestimmt. Sie sind alle noch da.«

[Katja Diefenbach]

Wo kämen wir denn da hin, wenn alle sich wünschen könnten, was sie wollen?

»Dem ersten Stutzen nach, ist die Frage nicht zu beantworten. Nach dem ersten Stutzen zeigt sich, dass auch rhetorische Fragen, solche also, die keine Antwort erwarten, weil sie selbst eine Antwort sind, den Kringel über dem Punkt nur vortäuschen, auf »na also« enden, beantwortbar sind. »Hast du sie noch alle?« »Nein.« »Schläfst du schon?« »Ja.« Wo also kämen wir hin, wenn alle sich wünschten, was sie wollen? Kann es einen Wunsch-Ort geben, an dem es sich ankommen lässt? Oder nur solche, zu denen es sich aufbrechen lässt, die beständig im Ankommen bleiben, ohne je ankommen zu können? Die nicht ankommen dürfen, wenn sie nicht aufhören sollen Wunsch-Orte zu sein? Und wenn wir den Wunsch-Ort nicht erreichen können, weil er immer im Ankommen bleiben wird, immer im Ankommen bleibt, ist er dann nicht bereits in Ankommen? Sind wir dann nicht bereits da?

Die Menschen wünschen sich bereits, was sie wollen. Die Wünsche sind ebenso frei wie die Gedanken. Es gibt kein Gesetz, dass sie verbieten würde oder nur könnte. Im Gegenteil. Der postmoderne Kapitalismus benötigt die Wünsche sogar und speist sie tausendfach ein. Er benötigt das Begehren und stachelt es tausendfach an. Das Begehren nach sozialem Status, beruflichen Erfolg, erhöhter Mobilität, größeren Autos, besseren Technologien. Er benötigt den Willen zum Wissen, zur Macht, zum Mehrwert. Insofern die Rebellion von 68 auch eine Rebellion gegen die Begrenzung des Begehrens, der Sexualität, des Hedonismus war, war sie *auch* Ausdruck eines in die Krise gekommenen Nachkriegskapitalismus mit nachholender Kapitalakkumulation und dazugehöriger Sparstrumpfmentalität. Die Explosion des Begehrens und der Wünsche brachte den Kapitalismus in die Krise und löste sie zugleich.

Wäre es da nicht plausibler, der Schopenhauerschen Ethik, den buddhistischen Yogis, den landläufigen Hippis zu folgen und den Willen zu ersticken, den Wünschen zu entsagen? Dem Markt die Nachfrage zu verweigern, die Maschine nach ihren eigenen Gesetzen auszuhungern? Aber was wollen die Menschen, wenn sie nichts mehr wollen? Wollen sie dann noch den Kapitalismus abschaffen? Wohl kaum. Auf den und aus dem esoterischen Rückzug ins Nichts folgt Nichts. Am Hungerstreik sind immer nur die Streikenden verhungert.

Aber wünschen die Menschen wirklich, was sie wollen? Oder gibt es nicht vielleicht Kräfte, die – subtiler als Gesetzestexte – die Wünsche begrenzen? Oder vielmehr ableiten, umwandeln, sublimieren? Kann ich mir wirklich wünschen, meinen Vater zu besteigen, meine Chefin zu erdrosseln, mich essen zu lassen? Und wenn nicht, woher soll ich dann wissen, ob

>>

»Ich wünsche mir Zeit, um all die Bücher zu lesen, deshalb darf ich nie arbeiten müssen.

[b.wurm]

meine Wünsche wirklich meine Wünsche sind, ob ich wirklich das will, was ich will? Wenn aber nicht, dann wäre es sinnvoll, sich auf die Suche nach den wirklichen Wünschen zu machen. Sie freizulegen unter dem Gestrüpp der Fälschungen. Dafür wäre notwendig, die Umschlagplätze ausfindig zu machen, die diese Fälschungen in Umlauf bringen, die Techniken der Ablenkung, der Sublimierung, der Integration zu analysieren, zu denunzieren und zu terminieren. Und das ist gar nicht so schwer. Beim Ablenken entstehen Ablagerungen und Zwischenlager, beim Recyceln und Umwandeln Restmüll. Es muss sie geben, diese gewaltigen Lagerhallen, Müllberge voller unerfüllter Wunschzettel. Ihre Entsorgung ist aufwendig, sie produziert Abgase und Abwasser und die sickern in die Kanalisation des Subjekts um dort Krankheiten zu verursachen: Seelenstau und Herzversagen. Eine unbegrenzte Palette von Störungen, die von den unerfüllten, nichtverfälschten Wünschen spricht. Das objektive Interesse der Klasse gekleidet in den Mantel der Hautrötung, des Hexenschusses (kein Nebenwiderspruch), des Wahnsinns.

Müssen wir also nur die Mäntelchen ausziehen, uns nackt machen, das wahre Begehren freilegen? Um wirklich zu wünschen, was wir wollen? Geht es darum: wirklich wollen was wir wollen? Dem ersten Stutzen nach, ist diese Frage mit ja zu beantworten. So einfach ist das. Nach dem ersten Stutzen zeigt sich, dass der Satz seine Bedeutung verdoppelt, abhängig davon, welches Wollen wir als Erstes setzen. Nach der einen Lesart geht es darum, eine Identität zu schaffen zwischen dem oberflächlichen und dem authentischen Wollen (das wollen was wir wirklich wollen). In der zweiten Lesart ist es ein spezifischen Wollen selbst, das gewollt wird (selber wollen was wir wollen oder: wollen können was wir wollen). »Ich will den Kommunismus wollen. Leider kann ich nur alle Macht für mich wollen.« Selbstverständlich können wir uns wünschen, etwas zu wollen. Das ist aber etwas anderes, als es dann tatsächlich auch zu wollen. Der Wille ist kein Bestandteil der Willensfreiheit. Dann aber gibt es die Willensfreiheit nicht. Stattdessen sind unsere Wünsche und Begierden immer schon Ausdruck sozialer Konfigurationen, sozialisatorischer Prozesse, gesellschaftlicher Kräfteverhältnisse. Es gibt keine authentischen, unbefleckten Begierden. Noch vor aller Integration sind sie in die Verhältnisse integriert.

Wenn aber weder die Wunschaskese hilft noch der eigentliche, objektive, der wahre Wunsch existiert, kann die Perspektive dann nur noch in der Vervielfachung der künstlichen Wünsche bestehen? Im Luxus für alle? Oder in der Beschleunigung des Begehrens, in der Erhöhung der Deterritorialisierungsgeschwindigkeit bis zu dem Punkt an dem die Maschine überhitzt?

Der Schluss wäre vorschnell gezogen. Unsere Generation hat gelernt, sich zu viel in die Hosen zu machen vor der Integrationskraft des allmächtigen Kapitalismus. Es gibt auch die unbremsbaren, die unbewältigbaren, die sprengkräftigen, die transitorischen Wünsche. Hier sind unsere:

Wir sind eine Gruppe von Menschen. Wir wollen Sex ohne Geschlecht, Wohnen an jedem Ort, Leben ohne Arbeit, Reichtum ohne Geld. Möge der Kapitalismus seine Integrationskraft an uns austesten!«

[ojemine-ojamina

»Manchmal wünsche ich mir, all die schrecklichen Menschen da draußen nicht sehen zu müssen. Oder, dass sie mich verstehen und einsehen, dass sie schlecht sind.«

[claude mirror]

Einen Wunsch haben Sie noch frei

»Als Sie noch ein Kind waren, glaubten Sie, das Leben könne so schön sein wie im Märchen oder mindestens so glatt wie im Kino. Damals waren Sie sich ganz sicher: wenn Sie nur fest genug daran glaubten, dann würde ihr Wunsch schon in Erfüllung gehen. Dann kamen die Erwachsenen, später die Schule, die Ausbildung, die Arbeit. Es war wie ein Schlag vor den Kopf oder mehrere: Stück für Stückchen wollten Sie Ihnen Ihren Wunsch aus dem Kopf schlagen. Und dafür brauchten Sie noch nicht einmal besonders viel Überzeugungskraft. Sie müssten ja nur hinsehen, dann sähen Sie ja, wie es ist. Und was Sie da sahen? Erst wurde Ihnen ein Geschlecht zugewiesen, dann wurde Ihnen der Schnuller weggenommen. Sie durften sich nicht dreckig machen und ob Sie in die Schule gehen wollen, hat Sie auch niemand gefragt. Überhaupt das Fragen! Wann hat sich überhaupt mal jemand dafür interessiert, was Sie wollen? »Es geht hier nicht immer alles nach Deinen Wünschen«, wurde Ihnen gesagt. Aber Sie haben schnell gemerkt, dass dieses »nicht alles« eigentlich »fast nichts« bedeutet. Wie lange Sie schlafen wollen wurde von anderen entschieden, Ihre Fragen wurden nicht beantwortet, aber was Sie alles noch zu lernen hätten, darüber wussten alle Bescheid ...
Berühmt sind Sie nicht geworden, der Traumprinz hatte nicht einmal ein Pferd und selbst zur Klassenbesten hat es nicht gereicht. Und der Traumjob, den Sie sich einreden lassen hatten, weil Ihre vernünftigeren Wünsche alle schon in den Wind geschlagen waren, stellte sich auch schnell eher als Job, denn als Traum heraus.

Da haben Sie gemerkt, dass Ihr Traum Sie nicht glücklich macht und Ihnen beim Leben nicht hilft. Im Gegenteil: Je schöner Ihr Wunsch, umso hässlicher erschien Ihnen die sogenannte Realität. Je sehnlicher Sie wünschten, umso klarer wurde Ihnen bewusst, wie sehr die Wirklichkeit von Ihrem Wunsch abfiel, mit wie vielem Sie sich schon abgefunden, mit wie wenig Sie sich zufrieden gegeben hatten. Da ist Ihnen aufgefallen, wie traurig Sie ihr Wunsch macht und Sie haben angefangen denen zu glauben, die sagten, sie hätten es ja schon immer gewusst, »es ist wie es ist«, und es ist besser, sich so früh wie möglich damit abzufinden. Also haben Sie sich mit beiden Füßen auf den Boden gestellt, haben fest die Augen verschlossen und sich gewünscht, sich nie wieder etwas zu wünschen.

Und dort stehen Sie noch heute. Zwei Wünsche haben Sie verwünscht. Ihr Leben ist nicht das, was Sie sich gewünscht haben, aber es könnte schlimmer sein – das sagen Sie sich jeden Tag und mittlerweile glauben Sie selbst daran. Manchmal wenn Sie im Kino sitzen oder den Kindern beim Spielen zuschauen, überkommt Sie eine große Traurigkeit und dann eine riesige Wut und Sie wollen, dass dieses Theater aufhört und die Kinder sollen nicht so laut sein und sich benehmen. Und manchmal, manchmal gestatten Sie sich den Glauben, dass irgendwann das Happy End komme, dass das hier doch irgendwann aufhören müsse und alles gut werde. Aber kurz darauf haben Sie sich wieder gefangen und Sie haben ihr Lächeln aufgesetzt, das den anderen Menschen signalisiert, dass Sie dazu gehören.

Nun haben Sie nur noch einen Wunsch frei. Sie können die Augen jetzt wieder öffnen. Hören Sie auf, an das Happy End zu glauben und fangen Sie wieder an, der Realität zu misstrauen. Einen Wunsch haben Sie noch frei. Diesmal sollten Sie sich nicht korrumpieren lassen. Seien Sie bloß nicht bescheiden! Der Wunsch kennt keine Beschränkungen und vor der Kraft ihres Wunsches werden sich die Mauern der Wirklichkeit biegen müssen. Es ist Ihr Wunsch. Wünschen Sie jetzt:

www.copyriot.com/diskus/wunschmaschine.html«

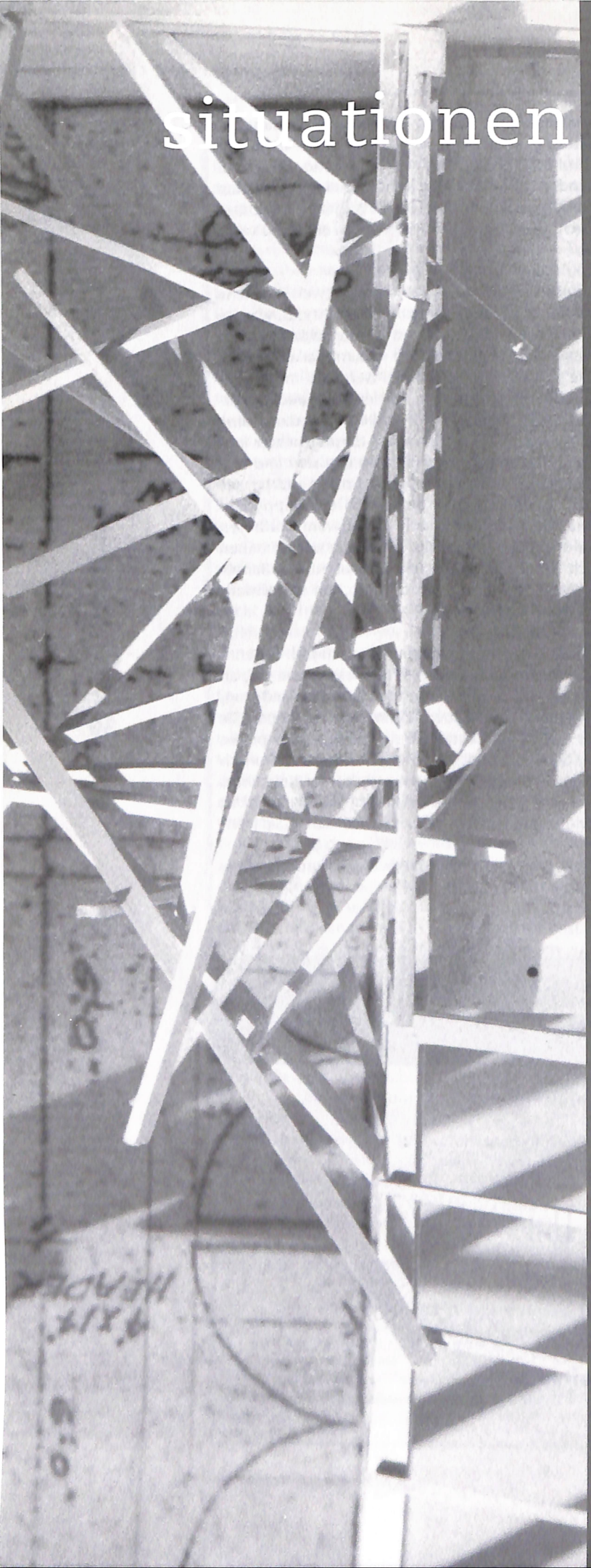
autoren
buchhandlung
marx & co

Grüneburgweg 76 · 60323 Frankfurt am Main
Tel 069/722972 · Fax 069/71403870
autorenbuchhandlung.ffm@t-online.de

Marx an der Uni

Geisteswissenschaften
Belletristik
Sozialwissenschaften

KARL MARX
BUCHHANDLUNG GMBH
JORDANSTR.11 · 60486 FRANKFURT/M.
TEL 069/778807 · FAX 069/7077399
KARL.MARX.BUCHHANDLUNG@T-ONLINE.DE



situationen – resonanzen

Anhaltspunkte für eine andere Politik

Anmerkungen zu »Diffuse Netze«

no spoon

Diffuse Netze*

Von der politischen Illusion zu neuen Formen der Gegenmacht

colectivo situaciones

*Der Text ist eine wesentlich gekürzte Fassung des im Buch *Que se vayan todos!* erschienenen Kapitels »Diffuse Netze« der argentinischen Gruppe Colectivo Situaciones.
(Colectivo Situationes : Que se vayan todos! Krise und Widerstand in Argentinien. Assoziation A. Berlin 2003, S. 180-201)

Anhaltspunkte für eine andere Politik

Anmerkungen zu »Diffuse Netze« von Colectivo Situaciones

Vor knapp zehn Jahren, die Sowjetunion hatte soeben abgewirtschaftet, der Kapitalismus trat seinen scheinbar letzten Siegeszug an, mit anderen Worten, niemand mochte mehr so recht an Rebellion, Revolution und Sozialismus glauben, geschah ein kleines Wunder. Aus der in Europa bis dato unbekannten Provinz Chiapas in Mexiko kam die Meldung, dass pünktlich zur Einführung des Freihandelsabkommens zwischen Mexiko, Kanada und den USA die zapatistische Rebellenorganisation EZLN die Provinzhauptstadt besetzt hatte. In ihrer ersten »Erklärung aus dem Lakandonischen Urwald« standen die Worte »Ya Basta! Heute sagen wir, es reicht.«

Dass die Zapatisten damals den ehemaligen Gouverneur von Chiapas festnahmen, ihm einen Prozess machten und ihn dann wieder laufen ließen, »verurteilt, bis zum letzten Tage die Qual und die Schande zu erleben, von denen Vergebung und Nachsicht erhalten zu haben, die er so lange gedemütigt, entführt und ausgeplündert, beraubt und ermordet hat« erschien zunächst als ein sympathischer PR-Gag. In Deutschland dachte man vielleicht an die Schokoküsse, die ein Kommando der Bewegung 2. Juni einst bei einem Banküberfall an die verängstigen Kunden verteilt hatte.

Nach und nach jedoch stellte sich Verwirrung ein über die Politik der Zapatisten, die nicht aufhörten zu erklären, dass sie »nicht die Macht ergreifen« wollten. Als Subcommandante Marcos, der inoffizielle Sprecher der Bewegung, einige Jahre später bei einer der größten Demonstrationen in Mexiko-Stadt *weder* dazu aufrief, den nahe liegenden Präsidentenpalast zu stürmen, *noch* ein Regierungsprogramm verkündete, zog er den Unmut vieler Linker – von Lateinamerika bis Europa – auf sich. Wie konnte man sich nur diese Gelegenheit durch die Lappen gehen lassen?! Für die traditionelle Linke galt und gilt Politik, die nicht zumindest in letzter oder negativer Instanz auf die Ergreifung der Staatsmacht hinausläuft, als unpolitisch.

Die Skepsis, die dem Zapatismus überall in Lateinamerika und Europa aus dem Umfeld der globalisierungskritischen Bewegung entgegengebracht wird, spielt zusammen mit diesem mangelnden Vorstellungsvermögen und verdichtet sich in spezifischen Verschwörungsphantasien. Die Muster der Verkennung und die Strategien der Vereindeutigung ähneln sich auf frappante Weise. Was der EZLN in Mexiko widerfuhr, wiederholt sich nun, seit dem »Aufstand« vom Dezember 2001, in Argentinien.

Als die Revolte vom 19. und 20. Dezember 2001 sich partout nicht zentral organisieren lassen wollte und sich auch nicht auf den Plan und die Strategie einer »radikalen kleinen Minderheit«, einer Partei gar, zurückführen ließ, machte das die althergebrachten politischen Akteure schier verrückt. »Wer steckt hinter alledem? Wer führte die Massen an?« Diese Fragen repräsentieren, so schreibt das Colectivo Situaciones, vor allem eine konspirationsgläubige Sicht auf die Welt, in der stets »geheime Mächte« hinter dem Leben stecken. Man könnte dem hinzufügen, ihm korreliert der zutiefst reaktionäre Wunsch, dass nichts jemals sich ändern möge und nichts wahrhaft Neues sich ereigne in der Welt. Dem entspricht, wenn anlässlich des 11. September die Verschwörungstheorien wie Pilze aus dem Boden schießen, geht es doch vor allem darum, nach dem als brachial erlebten Einschnitt die alte Ordnung mit den alten Subjektivitäten zumindest ideologisch wieder herzustellen – eine Ordnung, in der die Staaten, ihre Geheimdienste oder andere dunkle Mächte die alles beherrschenden *Akteure* sind.

Gerade um die Destitution dieser Mächte, die vorgeben souverän zu sein, geht es aber in den neuen sozialen Kämpfen, und zwar um ihre Absetzung nicht allein in der Praxis, sondern auch in der Theorie. Der König, der der Staat ist, mag zwar ab und an enthauptet worden sein, blieb aber stets der König.

Der »Aufstand ohne Subjekt«, der Ende 2001 ganz Argentinien erschüttert hat, griff nicht die Staatsmacht an, um sie anschließend zu ergreifen, sondern er »vereitelte« den Ausnahmezustand, mit dem der Staat seine Souveränität demonstrieren zu können glaubte. Die Polizei bewachte den Regierungspalast, an dessen Macht nur noch sie allein glaubte. Die Massen ver-

sammelten sich nicht, um einer bestimmten besseren Zukunft (Sozialismus) wegen, sondern sie bezog ihren Sinn aus der Gegenwart. Und was sich in dieser Gegenwart abspielte, war eine Wiederentdeckung der Kräfte von unten, ein Akt der Selbstbestätigung.

Bei der militanten Untersuchung, die Colectivo Situaciones unternehmen, geht es darum, die »Gesamtheit sicherer Wahrheiten über die Politik aufzugeben, um sich in unbekannte Dimensionen der Zeit und des Raums zu begeben, die durch die Tage des 19. und 20. Dezember geöffnet worden sind« (C.S., 34). Das Colectivo ist eine Gruppe Intellektueller, die sich als Teil der Bewegung verstehen. In dem Text »Diffuse Netze« versuchen sie, sich diesen neuen Formen und Praktiken des Politischen, das sich in den Protesten manifestiert, theoretisch zu nähern. Leider haben die Herausgeber des Buches für die deutsche Fassung eine Reihe theoretischer Bezüge aus dem argentinischen Original nicht übernommen. Gerade das aber, was Ulrich Brand in seinem Vorwort zum Buch mit »poststrukturalistisch inspirierter radikaler Subjektkritik« labelt und was in seinen Augen »eher irritiert, als dass es zu weiter gehenden Einsichten beitragen würde« (C.S., 16) erscheint uns umgekehrt das Spannende und Innovative am Ansatz des Colectivo.

Die Emphase gegenüber den Massen oder der Multitude, die den Herausgeber skeptisch dünkt, und der er die vermeintlich vernachlässigte »Strukturebene« als Anstandsdame zur Seite stellen will, mag romantisch erscheinen, aber man kann die Sache auch anders sehen. Mit dem gewohnten ideologiekritischen Rüstzeug gewappnet lassen sich die Kämpfe des 19. und 20. Dezember ganz wie gehabt als den Angriff auf den Staat der Bourgeoisie verstehen, dessen Scheitern auf den mangelnden Durchsetzungswillen der Massen (die natürlich nur in ihrer überwältigenden Mehrheit zutiefst reformistisch sind) zurückzuführen ist: sei's, daß ihnen das nötige revolutionäre Bewußtsein, sei's die Führung fehlte. Gehen wir einen Augenblick davon aus, dass diese Weltsicht, so selbstverständlich sie auch scheinen mag, nichts weiter ist als selbst ein performativer Akt, eine bestimmte Weise, Dinge, Menschen, Verhältnisse miteinander zu verknüpfen – wenn auch eine besonders machtvolle. Das C.S. unternimmt den Versuch, dieses Politik-Dispositiv von verschiedenen Seiten her aufzubrechen. Die Schwierigkeiten beginnen schon, einen Namen und Begriffe für das zu finden, was man »Politik machen« nennen könnte und das doch diametral quer liegt zum herrschenden Politikmodus. Das C.S. entwickelt sein Verständnis anhand von Begriffen wie »Repräsentation«, das »Politische« und die »Politik«. Wenn *Politik machen* heißt, sich zu den Dingen und den Menschen ins Verhältnis zu setzen bzw. dieses Verhältnis als einen eigenständigen Gegenstand neu zu konstruieren, dann ist das Denken des Politischen tatsächlich zentral.

Ist man schon souverän, wenn man »Politik macht«, oder will man es werden? Kann man sich dem Staat entziehen, indem man einfach den Institutionen fernbleibt? Indem man keine positiven Vorschläge bringt, sich für den Staat keinen Kopf macht, nur Kritik übt? Heißt Politik machen immer auch, *Staat* zu machen? In Abwandlung eines alten Kalenderspruchs, den mindestens die Hälfte der grünen Bundestagsabgeordneten wieder erkennen dürfte, könnte man sagen, dass der Staat ein Papiertiger ist, aber dass er zugleich auch ein leibhaftiger Tiger ist, mit wirklichen Zähnen. Der Staat sei also weder zu über- noch unterschätzen. Nicht zu überschätzen, weil der Staat zwar das materielle Zentrum der politischen Macht ist, aber es eine »Illusion der Politik« ist, wenn sich Staat bzw. staatliche Politik als autonome Tendenz darstellt, wenn sie so tut, als sei sie die erste Bewegerin. Der Staat ist vielleicht der Ort »passiver Revolutionen«, nie aber Ursprung von Veränderungen. Man könnte mit Poulantzas sagen, dass die Kämpfe immer über den Staat hinausgehen, ihn überfluten. Darauf weisen C.S. hin, wenn sie etwa anhand der Frauenbewegung zeigen, dass die Kämpfe in den Staat eingehen können, dies aber nicht müssen, um staatliche Effekte zu hervorzubringen. Der Staat ist immer Reaktion.

Aber der Staat ist auch nicht zu unterschätzen, darf nicht einfach links liegen gelassen oder ignoriert werden. Den Staat zu unterschätzen kann heißen, in expliziten Netzen zu denken und zu handeln und sich dabei nur außerhalb des Staates zu wähnen. Explizite Netze beschränken sich mitnichten nur auf Staat, Partei oder Organisation! Das explizite Netz steht für einen etatistischen Politikmodus, der sogar ausdrücklich anti-etatistisch und basisbewegt auftreten kann. Dämonisierung und Vergötterung des Staates verhalten sich spiegelbildlich zueinander und daher ist es kein Wunder, wenn das eine aus dem anderen hervorzugehen vermag, meist gar beides in einem auftritt. Die Erlösung etwa in einer Art »Kommunismus des Unmittelbaren« zu suchen, so Poulantzas am Schluss seiner Staatstheorie (Poulantzas, 283), führe nur vermeintlich zur Abschaffung des Staates, sondern vielmehr »unvermeidlich zum statistischen Despotismus oder einer Diktatur der Experten«, mithin zum Stalinismus. Denn sobald man die Elemente der Selbstverwaltung oder der Bewegung zentralisiert, etabliert sich eine zweite, eine Gegen-Macht, bereit, die Staatsgeschäfte zu übernehmen.

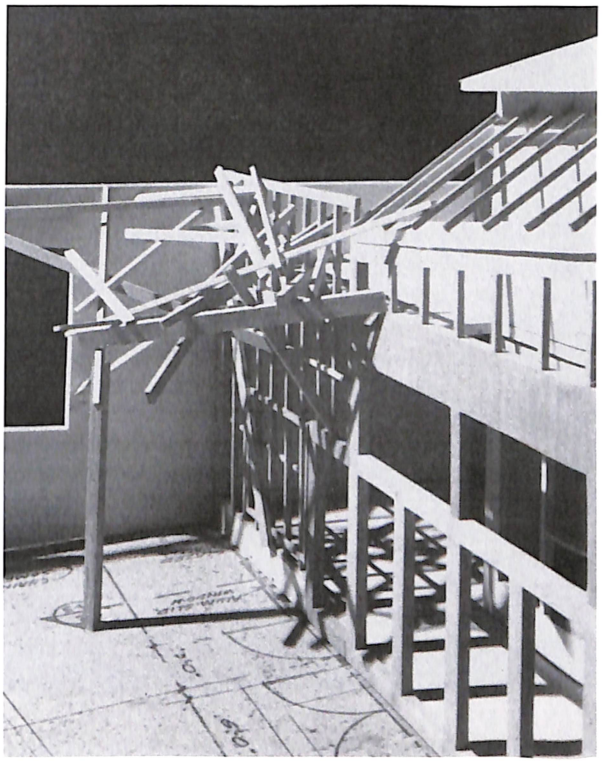
Entscheidend ist offensichtlich etwas anderes, nämlich, wie man politisch wird. Will man Situationen zurechtschneiden, kommunizierbar und eindeutig machen oder nicht? Will man die Welt in expliziten Netzen denken oder vielmehr in diffusen? Der Begriff der diffusen Netze macht deutlich, dass die unterschiedlichen konkreten Lebensbedingungen in einem emanzipatorischen Projekt berücksichtigt werden müssen. Gesellschaftlicher Konsens, der ja nur auf einer universellen Ebene erreicht werden kann, hat sich an den Lebensbedingungen zu orientieren, muss also konkreter Universalismus sein. Dies kann nur durch eine Politik der diffusen Netze erreicht werden, womit eine Sichtweise umschrieben wird, die Situationen zum Ausgangspunkt macht – Begegnungen oder Verbindungen münden nicht automatisch in einem neuen globalen, möglichst homogenen Raum. Für einen solchen stehen die expliziten Netze. Sie fassen Situationen als Knotenpunkte eines Netzes, dem ein »virtueller Raum der Kommunikation zwischen homogenisierten Erfahrungen auf der Basis gemeinsamer Eigenschaften« (C.S., 189) zugrunde liegt.

Die expliziten Netze sind immer Ausschnitte aus dem globalen Netz, unter dem das C.S. so etwas wie den globalen Kapitalismus oder auch Weltmarkt versteht, der für eine Strategie der Zerstreuung steht. Zwar erlauben nur die diffusen Netze das Denken der Multitude, aber es geht auch nicht um die Abschaffung der expliziten. Ihnen kommt es eher auf eine andere, neuartige Kombination beider an, in denen die expliziten Netze die diffusen nicht länger dominieren. Doch diese neue Kombination erfordert eine qualitative Veränderung der expliziten Netze, denn die bisherigen Formen solcher Netze sind zu solch einer Kombination nicht in der Lage. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt sind die diffusen Netze daher nichts weiter als Anhaltspunkte für eine andere Politik, ein anderes Leben.

no spoon
www.niatu.net/nospoon

Gelesen:

Colectivo Situaciones (2003): Krise und Widerstand in Argentinien. Assoziation A. Berlin
Nicos Poulantzas (2002): Staatstheorie. VSA. Hamburg



Diffuse Netze

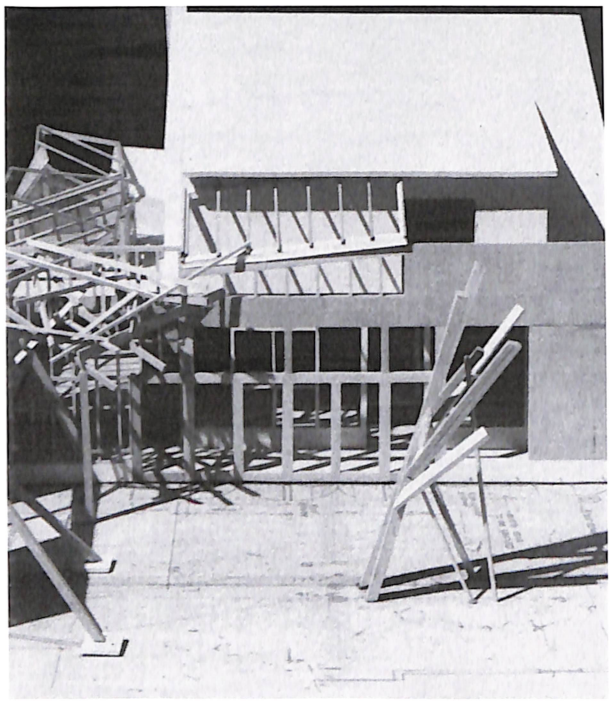
Von der politischen Illusion zu neuen Formen der Gegenmacht

In diesem Text sollen einige theoretische Überlegungen weiterentwickelt werden, die von uns bisher nur am Rande oder noch gar nicht angesprochen wurden. Es handelt sich um eine Kritik der Repräsentation sowie um Fragen der Vernetzung.

Repräsentation funktioniert ausgehend von konstruierten Subjektivitäten. Repräsentiert wird angeblich etwas bereits Vorhandenes. Eine Anwältin, ein Politiker oder eine Delegierte handeln demnach ausgehend von der Konstruktion einer Gruppe, die dann von ihnen vertreten werden soll: KundInnen, die Wahlbevölkerung, die BürgerInnen eines Landes, die Gesamtheit der Lohnarbeitenden oder Studierenden usw. Diese Präexistenz ist ins Innere der Repräsentationsbeziehung eingelassen und liegt nicht zeitlich davor. Der vertretene Teil der Gesellschaft konstituiert sich nicht unabhängig von der Beziehung der Repräsentation. Ernesto Laclau betont, dass der Repräsentant – in der Konstitution dieser Beziehung – die repräsentierte Gruppe durch das Repräsentationsverhältnis »schließt«. Auf diese Weise ist die Repräsentation nicht von dem Repräsentierten getrennt. Sie ist die spezifische Form der Verknüpfung zwischen den Menschen und daher keinesfalls harmlos oder neutral.

Die Marktgesellschaften, so die zentrale These von Guy Debord, sind Gesellschaften der Repräsentation. Das Repräsentationsverhältnis dringt überall ein und trennt die Repräsentanten von den Repräsentierten. Die grundsätzlichen Kategorien in Gesellschaften der Repräsentation sind »Konsens«, »Meinung«, »Artikulation«, »explizite Netze«, »Kommunikation« und »Vereinbarung« Es sind Kategorien der Trennung, des Kapitalismus. Es handelt sich um Gesellschaften, in denen das Bild, das Fragmentierte, der Konsum und das Individuum dominieren. In ihnen erklärt sich das Verhältnis der Menschen zueinander durch die Erzeugung eines Bildes, welches als »vereint« darstellt bzw. erscheinen lässt, was »getrennt« fortexistiert.

Die Repräsentation als solche ist ein Verhältnis von Verhältnissen. Die Besonderheit der »Gesellschaft des



Spektakels« (Debord) liegt darin, dass die Repräsentation allgegenwärtig wird und andere Ausdrucksverhältnisse »vergessen« gemacht werden. Dies beinhaltet, dass die Herausforderungen, denen sich die Menschen jeder Epoche gegenübergestellt sehen, negiert und – in derselben Bewegung – virtualisiert werden. Stattdessen werden *Bilder* verbreitet, die jeden möglichen Lebenssinn durch eine Illusion ersetzen. Diese täuscht Selbstverwirklichung und Ganzheit vor, was die für den Kapitalismus konstitutive Trennung sicherstellt. Tief eingelassen in die Kategorie des Individuums ist die vom postmodernen Kapitalismus perfektionierte Virtualisierung, die alle Notwendigkeiten des Lebens umfasst und sich auf alle Elemente der Wirklichkeit bezieht.

Eine Vielzahl von Erfahrungen erzeugen demgegenüber unbewusst und enträumlicht – Werte einer neuen Vergesellschaftung. Diese Erfahrungen beteiligen sich an der Herstellung von Sinnpotenzialen, die in keinster Weise bewusst oder freiwillig koordiniert werden.

In der Tat besitzt jede Erfahrung, jede Situation eine radikale Einzigartigkeit. Gemeinsame Probleme existieren nur in der konkreten Situation. Und sie existieren ausgehend von hegemonialen Elementen – der Kapitalismus gehört dazu –, an denen sich sehr verschiedene Situationen abzuarbeiten haben.

Aber im Unterschied zur Logik der Repräsentation bilden die eine Epoche begründenden Probleme und die eine jeweilige Konjunktur bedingenden dominanten Elemente keine repräsentative Einheit, welche die radikale Einzigartigkeit jeder Situation auslöscht. Das Globale erlangt, selbst wenn es den Anschein haben mag, keine eigenständige Konsistenz.

Soziale Veränderungen können über die Repräsentation hinaus als eine Dynamik begriffen werden, die sich nicht mehr in den dominanten Koordinaten der Modernität vollzieht. Die Produktion von Welt ist nicht mehr das Werk eines in sich konsistenten und wirksamen Subjekts, das in der Lage wäre, aus eigenem Willen und aus der wissenschaftlichen Erkenntnis historischer Gesetze heraus die Geschichte zu lenken. Nur wenn im Gegenteil die Idee eines geschichtsübergreifenden Subjekts und alle Fortschrittsmythen überwunden werden, wird der Weg offen zu einer Konzeption, von der aus sich Werte entwickeln lassen, welche die Existenz neu deuten.

Westliche Frauenbewegung und *Madres*

Die Frauenbewegung im Westen und die Menschenrechtsgruppen in Argentinien, um nur einige bekannte Beispiele zu nennen, zeigen, wie der Kampf für Werte der Gerechtigkeit, Gleichheit und Freiheit über die Konzeption eines einheitlichen Geschichtssubjekts hinausweist. In der konkreten Situation werden hier neue Diskurse geschaffen Indem diese Bewegungen von sich selbst sprechen und so den dominanten Diskurs in Frage stellen, mit dem im Rahmen der geltenden Normen *über* sie gesprochen wird, teilen sie sich der ganzen Welt mit.

Auf diese Weise hat sich der von den Frauen eingenommene Ort im Laufe einer Generation radikal verändert. Aber auch – und aufgrund dessen – der Ort der Männer. Diese Transformation hatte jedoch ihren Ursprung und ihre Wirkungsmacht nicht in den Staatsapparaten. Dies will nicht heißen, dass all diese Kämpfe sich nicht in eine spezifische Gesetzgebung eingeschrieben hätten. Aber diese Gesetze hätten von sich allein aus nicht die Wandlungsprozesse auslösen können, welche die Kämpfe der Frauen bewirkt haben.

Das Gleiche lässt sich vom Engagement für die Menschenrechte in Südamerika, und hier vor allem in Argentinien, sagen. Zuerst waren es die *Mütter der Plaza de Mayo*, dann die Organisation *H.I.J.O.S.*, welche das Wort ergriffen haben, um in eigener Person klarzumachen, was für sie Gerechtigkeit bedeutet. Die Madres forderten das Wiedererscheinen ihrer verschwundenen Angehörigen als Lebendige (*»aparicidan con vida«*) und verhinderten dadurch, dass diese zu Toten erklärt und mit einem Schlag alle Konsequenzen ausgelöscht wurden, die sich aus dem »Verschwindenlassen« (*desaparición*) ergaben.

Wenn die Verschwundenen verschwunden bleiben, dann – so die Forderung der Mütter und Großmütter – »wollen wir wissen, warum dies geschah«. Und diese Erklärung führte dazu, die Gesamtheit der vom Terrorstaat angewandten Methoden, die Mitwirkung der mächtigsten Staaten des Westens und eine lange Kette ziviler Mittäterschaft bloßzulegen – sprich die gesamte Logik des Genozids, der Zermalmung der Revolution, der Folter – und Vernichtungszentren als extremster Ausdruck der mörderischen Logik des Kapitals.

Wenn dieses erste Moment des Einsatzes für die Menschenrechte dazu diente, die innerste Funktionsweise unserer Gesellschaften zu entschlüsseln, so sind die *Escraches* der Organisation *H.I.J.O.S.* ein konkreter Ansatz, um Gerechtigkeit von unten herzustellen. Diese Praxis nimmt vom repräsentativen Justizapparat Abschied und greift auf die Nachbarn, das Ge-

dächtnis der Überlebenden und auf die Jugendlichen zurück, welche die Komplizenschaft mit den Völkermördern anklagen.

Diese Formen des Protagonismus haben es nicht nötig, sich aus der konkreten Situation »zu entfernen«, um sich gemeinsam mit den übrigen Teilen der Gesellschaft »zu artikulieren«. Jedes dieser Experimente wirkt auf einer Ebene, die als das »konkrete Universelle« bezeichnet werden kann. Es handelt sich um eine Arbeit an universellen Problemen im Inneren der eigenen Situation.

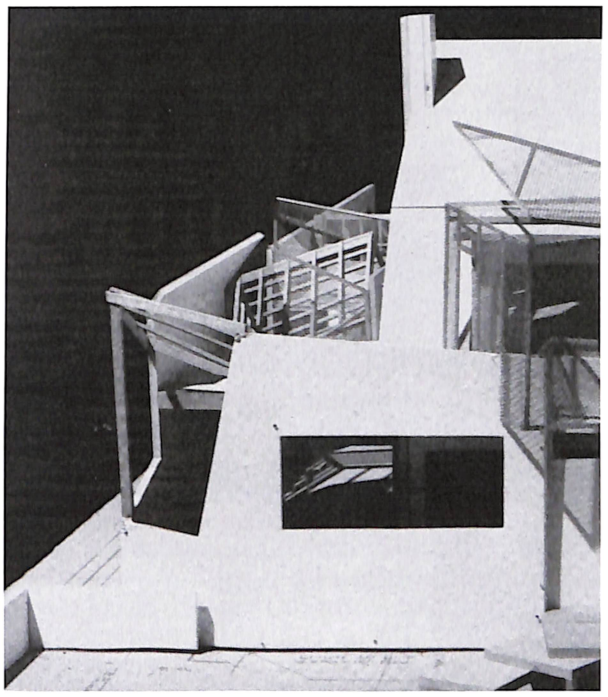
Dabei scheint eines deutlich zu werden: Wo die dominante politische Subjektivität nicht mehr sieht als Zerstreutheit, produziert der neue Protagonismus ausgehend von vielfältigen Formen Sinn. Es geht nicht mehr um den Menschen im Angesicht der Geschichte, der in ihr seinen Sinn zu bestimmen trachtet, sondern um die Einbeziehung des konkreten Menschen in seine konkrete Situation, um eine von der Situation ausgehende Weise, die Welt zu bewohnen und nach den sich öffnenden Möglichkeiten zu fragen.

Der neue Protagonismus kann alle ansprechen, ohne dabei die Grenzen der eigenen Situation überschreiten zu müssen. Politische Radikalität beinhaltet also eine Wiederbegegnung mit »dem, was passiert« Ihre Kraft besteht nicht zuletzt darin, sich nicht von den Anforderungen, die eine Zeit der eigenen Existenz auferlegt, trennen zu lassen. Es handelt sich um eine erneute Suche danach, wie die Probleme der Existenz zu lösen sind, nachdem sich die *politische Subjektivität* ein für alle Mal erschöpft hat.

Politik: Dieses obskure Objekt der Begierde

Die politische Illusion besteht in der sich wiederholenden Behauptung, dass die Politik nicht von anderen Faktoren bestimmt wird, sondern dass sie selbst bestimmendes Moment ist. Demnach wäre das Politische – der Staat – das, was der Kopf – das Bewusstsein für den Körper darstellt: ein Denken, das der Gesamtheit der Körperteile Leben einhaucht und ihnen Sinn, Aufgaben und Funktionen zuteilt. Das Politische erscheint so als Instanz, in der die ansonsten zerstreuten Fragmente des Sozialen koordiniert und verknüpft werden. Auf die eine oder andere Weise ist so das Politische der Ort der Befehlsgewalt, die Schaltzentrale sowie das Zentrum der Philosophie. Politik zu machen heißt nicht, sich zu fragen, wie mit dem, was passiert, umzugehen sei, sondern wie zu bewirken ist, dass das passiert, was wir wünschen.

Die politische Illusion konstituiert sich an der Nahtstelle zwischen *der Politik* – als Kampf um Gerechtigkeit – und *dem Politischen* – als Arena staatlichen Handelns. Sie will aber nicht nur diesen Unterschied verwischen, sondern auch die Begriffe vertauschen und so die politischen Kämpfe als vom Politischen durchdrungen und verstanden darstellen. Diese Nahtstelle als Schlüsselelement jeder politischen Subjektivität gab den Rahmen für die politischen Auseinandersetzungen der 70er Jahre ab. In jenem Kontext existierte jedoch zumindest noch ein Raster, in dem sowohl der Staat als auch der soziale Widerstand von



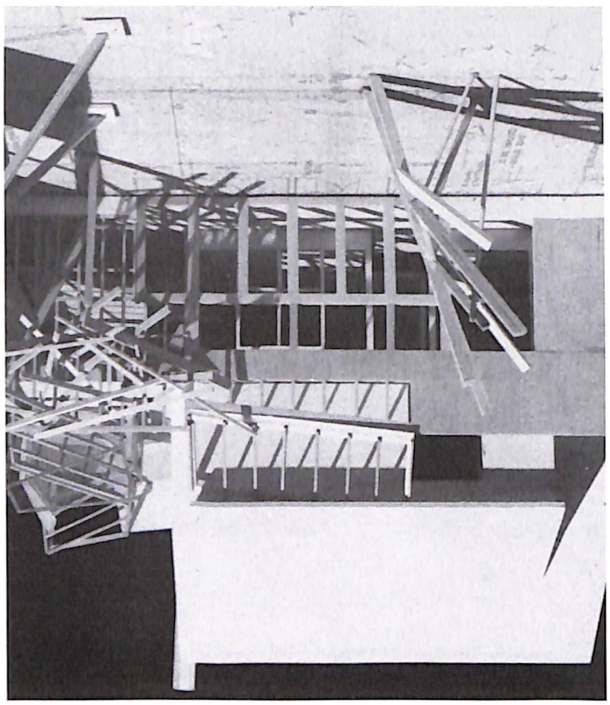
unten praktisch diese Subjektivität unterstützten. Dies hat sich heute radikal verändert; der Versuch einer revolutionären Umgestaltung über den Staat ist zur Karikatur geworden.

Nach einem Jahrzehnt unangefochtener neoliberaler Herrschaft sprießen heute überall neue Kämpfe hervor. Die politische Subjektivität lässt uns diese Auseinandersetzungen aber nicht angemessen begreifen. Sie führt uns in Dilemmata, die nur sehr schwer aufzulösen sind. Sich zu fragen, ob das Politische – der Staatsfetischismus – noch in der Lage ist, das alles zu begleiten, was auf der Ebene des neuen sozialen Protagonismus vor sich geht, macht eine tief greifende Reflexion über all unsere bisherigen politischen Argumentations- und Verhaltensweisen nötig.

Abkürzungen

Die Aufforderung, »sich des Staatsapparats zu bemächtigen«, belegt, wie der umfassende Charakter des Politischen in Vergessenheit geraten ist. Was dabei vergessen wird, ist nicht weniger bedeutsam und trifft das Herz der politischen Illusion. Der demokratische Staat ist niemals etwas anderes als ein mehr oder weniger gelungener Reflex – eine Resultante von Tendenzen und keine autonome Tendenz. Und dies hat den Preis, dass jedweder Verzicht des Staates, in dieser Form zu agieren, diesen selbst in seinen Funktionen als Souverän in Frage stellt.

John Holloway hat jüngst daran erinnert, dass die Repräsentation nicht neutral ist, sondern sich im Gegenteil unter der kapitalistischen Hegemonie konstituiert. Dass der Staat verschiedene Tendenzen ausdrückt, repräsentiert oder reflektiert, lässt ihn nicht über die vorherrschende Hegemonie hinauswachsen. Diese Beobachtung hilft unser zentrales Argument noch genauer zu fassen. Es ist demnach illusorisch zu glauben, dass die Staaten, welche diese Hegemonie re-



präsentieren, sich in Instrumente verwandeln könnten, um auf der Grundlage einer konsistenten Entscheidung gerade die Hegemonie umzustoßen, die ihnen erst ihren spezifischen Charakter verleiht.

Die Verfasstheit der sich herausbildenden und im Staatsapparat organisierten Repräsentationen besitzt einen Status von Realität, der für diejenigen, die sie zu modellieren beabsichtigen, strukturell unbeweglich erscheint. Wer Repräsentationen durch andere zu ersetzen sucht, um auf dem Weg zur Machtergreifung eine Abkürzung einzuschlagen, gibt schon einen Kandidaten für das Zepter der Tyrannei ab. Keine Pädagogik der Macht ist so wirkungsvoll, als dass sie solche Repräsentationen kontrollieren, verändern und manipulieren könnte.

Wenn die Politik glaubt, administrative Akte zur Gänze ersetzen zu können, wird sie einem elementaren Idealismus verfallen. Wenn umgekehrt staatliches Verwaltungshandeln an die Stelle der Politik tritt, wird daraus ein Vulgärmaterialismus folgen, der die revolutionäre Theorie und Praxis unter sich begräbt. Es gibt keine revolutionäre Verwaltung an sich. Die staatliche Verwaltung als eine Gesamtheit von Beziehungen, Gesetzen und verschiedenen Elementen zur Organisation einer Gesellschaft kann – zu einem bestimmten Zeitpunkt – die Losung, das historische und konjunkturelle Ziel der Politik darstellen. Gleichzeitig sollte die Verwaltung aber auf keinen Fall anstreben, die Politik als solche zu eliminieren. Dies gilt vice versa auch für jede Versuchung, die soziale Wirklichkeit mit Politik zu übersättigen, weil eine Gesellschaft ohne jede »Verwaltung« zu verschwinden droht.

Diese Reflexion ist insofern von entscheidender Bedeutung, als sie angesichts der Erfahrung des Scheiterns des Realsozialismus versucht Bilanz zu ziehen und aus diesem Scheitern zu lernen. Auch wenn der Staat nicht den privilegierten Ort sozialer Transformation darstellt, so ist er doch als Ort in der Gesellschaft nicht einfach zu unterdrücken oder als Realität zu verleugnen. Es handelt sich in der Tat um einen Ort, der in jeder komplexen Gesellschaft bestehen bleiben wird, und gleichzeitig um einen möglichen Bezugspunkt, der zu einem Element sehr verschiedenartiger konkreter Situationen werden kann.

Es gibt daher »situationistische« Eckpunkte, um das Verhältnis zur »Politik des Staates« zu denken. Einerseits die Selbstvergewisserung einer *Autonomie* der konkreten Situationen, die nicht darin besteht, sich abzukoppeln, sondern darin, ausgehend von eigenen Dimensionen der Zeit und des Raums sowie selbstdefinierten Kriterien diese Beziehung anzunehmen. Andererseits gilt es, die verschiedenen Möglichkeiten des Verhältnisses zum Staat – Vereinnahmung, Repression und die Fähigkeit, in punktuellen Aspekten mit seinen Institutionen zusammenzuarbeiten – richtig zu deuten und in der Lage zu sein, diese angemessen zu gestalten.

Globale, explizite und diffuse Netze

Wenn die Kritik an der Illusion der Repräsentation zutrifft, dann folgern daraus weit reichende Fragen für die Alternativbewegung Argentiniens: Stellt ihre Vielfalt ein Problem dar, welches durch Formen strengerer Organisation überwunden werden muss, um den sozialen Kämpfen Wirksamkeit zu verleihen? Oder können sich die Erfahrungen des neuen Protagonismus auf andere Weise miteinander vernetzen?

Ein Netz, das diese Erfahrungen verknüpft, kann nur ein *diffuses Netz* sein. Deren Einzigartigkeit besteht gerade darin, dass die eigene Praxis impliziert, das globale Netzwerk – die Norm, das Panoptikum – zu verlassen und in diesem Überschreiten Wissen über sich selbst und über die eigene Situation zu erlangen.

Das diffuse Netz agiert ausgehend von *Resonanzen*. Die Probleme einer Epoche, d.h. bestimmte für alle existierende Hindernisse, werden mit anderen geteilt und so wird – in der Situation – die Vermittlung von Wissen, Sinn und Aussagen ermöglicht. Dabei gibt es keine Imitation oder direkte Übersetzung, welche die Wirksamkeit dieses Wissens verallgemeinern und ihm sofortige allumfassende Geltung verleihen könnte.

Das *explizite Netz* kann über die Voraussetzungen, auf denen es beruht, nicht wirklich hinausgehen. Diese bestätigen die eigenen Formen des Austauschs. Sie isolieren sich nicht, sondern ziehen neue Grenzen gegenüber dem, was außerhalb liegt. Oder sie eignen sich dieses »Außen« an, indem sie in der Beziehung zu ihm souverän werden. Ein explizites Netz kann die verschiedenen Situationen nur verknüpfen, wenn sie diese als Knotenpunkte des Netzes begreift. Dies gelingt nur, wenn ein virtueller Raum der Kommunikation zwischen homogenisierten Erfahrungen auf der Basis gemeinsamer Eigenschaften vorausgesetzt wird. Die Einzigartigkeit der Situation wird so beeinträchtigt.

Diffuses Netz und explizites Netz sind also zwei Begriffe, mit denen aus der Perspektive des neuen Protagonismus heraus die möglichen Verbindungen zwi-

schen den Erfahrungen von Gegenmacht unterschieden werden können. Das explizite Netz wird hier definiert durch die aktiven Verknüpfungen zwischen Knotenpunkten, die durch einen gegenwärtigen Sinn organisiert werden. Das diffuse Netz besteht demgegenüber aus dem Umfeld einer Situation bzw. den sie umgebenden Situationen, mit denen sich diese Situation durch Resonanzen austauscht.

Das *globale Netz* kann als eine der biopolitischen Herrschaft eigene Strategie der *Zerstreuung* angesehen werden, während das diffuse Netz die Fähigkeit darstellt, sich dieser Strategie zu entziehen bzw. eine reale Autonomie gegenüber dem globalen Netz zu erreichen. Während das globale Netz dadurch funktioniert, dass es die gesamte Spannbreite möglicher Knotenpunkte unter dem virtualisierenden Band der Kommunikation zusammenfügt, operiert das diffuse Netz als Gesamtheit des Widerstands gegen den abstrakten Standpunkt des globalen Netzes. Das diffuse Netz ist die Wahrnehmung des globalen Netzes aus der Sicht der Situation.

Das diffuse Netz ist die Sichtweise, die uns erlaubt, von einem gemeinsamen Fundament aus die Verbindung zweier Situationen zu denken. Das diffuse Netz bestätigt die Unmöglichkeit, das globale Netz im expliziten Sinne zu organisieren. Ein Zusammenhang zwischen zwei Situationen ergibt sich nur ausgehend von einer Reflexion in der Situation, die in der Lage ist, in sich selbst die jeweils andere Situation als ein Element zu entdecken, welches an der eigenen Konstitution teilhat.

Diese verschiedenen Erfahrungen sind keiner dominanten gemeinsamen Eigenschaft untergeordnet, die sie eingruppiert und ihre Praxis normiert, aber sie befinden sich auch nicht in einem Zustand völliger Unverbundenheit. Die Situationen existieren als konkrete Totalitäten. Es gibt nichts, was sie außerhalb von ihnen selbst suchen müssten. Es gibt keine globale »Umwelt«, aus der Informationen zu beziehen wären. Und weniger noch handelt es sich um eine die Situationen regierende »globale Logik«. Vielmehr ist jede einzelne der vielfältigen Situationen in ihrer Konkretheit universal und in sich konsistent. Sie reproduziert die Welt in ihrem Inneren. Alle anderen Situationen sind in ihr als Element enthalten und können sich aktivieren, können ihr etwas mitteilen oder auch nicht. Es handelt sich um Resonanzen, das heißt um die Effekte der Praxis im Innern einer Situation. Indem sie sich der Probleme einer Epoche annimmt, inspiriert sie aktive Prozesse der Wiederaneignung in anderen Situationen.

Jede Situation arbeitet gleichzeitig als explizites Netz und als diffuses Netz, als Ausschnitt gegenüber einem globalen Netz und als diffuses Netz in Bezug auf die übrigen Situationen. Diese Resonanzen eröffnen Möglichkeiten des Verständnisses, was als »Wechsel von Hegemonien« bezeichnet werden kann: das Entstehen neuer Elemente einer Epoche, die sich in jeder Situation vergegenwärtigen. Die Resonanzen sind die Formen, in denen die Neuheiten, die Entdeckungen und das neue Wissen Widerhall finden.

Die Absicht, ein explizites Netz zu organisieren, läuft paradoxerweise ständig Gefahr, sich erneut zu zentralisieren. Was ist das Kriterium für die Zugehörigkeit zum Netz? Wie kann kontrolliert werden, ob dieses Kriterium erfüllt wird? Wie kann vermieden werden, dass es im Innern des Netzes erneut Ausgeschlossene und Eingeschlossene gibt? Es gibt genügend Erfahrungen, wie alternative Gruppierungen, wenn sie sich als solche herauskristallisieren, dazu übergehen, ihre eigenen Kriterien der Zugehörigkeit und Identität festzulegen, was paradoxerweise auf ein anderes Ziel als das gewünschte hinausläuft.

Es könnte aber auch sein, dass ein Netz in keinem Augenblick zur Totalität wird. Das Konzept des diffusen Netzes will diese Möglichkeit in dem Sinn ausloten, dass dieses Netz nie *wirklich* als solches existiert. Wir sähen uns insofern nicht Teilen oder Fragmenten, die es zu verknüpfen gilt, sondern im radikalen Sinne Singularitäten gegenüber, die dazu fähig sind, Resonanzen anderer Universalitäten zu empfangen.

Die Zerstreuung erlangt so einen anderen Status. Sie steht nicht mehr für den Mangel einer »Politik«, die sich willentlich am Staat ausrichtet, und ihr Ziel ist nicht mehr die Zentralität. Die Zerstreuung ist die spontane Ausdrucksform der heutigen vom kapitalistischen Markt dominierten Gesellschaft. Sie wird nur aktiv und produktiv, wenn sie Mannigfaltigkeit (*multiplicidad*) wird.

Vom Standpunkt des äußeren Beobachters wird das Handeln in der Mannigfaltigkeit als Fehlen eines Zentrums und einer Koordination zwischen den einzelnen Teilen wahrgenommen, wobei die Mannigfaltigkeit häufig mit Zerstreuung verwechselt wird. Die Zerstreuung ist das Multiple, das jede Konsistenz, also jeden Sinn, verloren hat. Der neue Protagonismus ist demgegenüber das Multiple, das sich selbst als solches entdeckt. Von außen her betrachtet kann er nur als reine Zerstreuung erscheinen, wobei von einer fehlenden Ausgestaltung im Inneren des Multiplen selbst ausgegangen wird. Ausgehend von ihren eigenen Erfahrungen kann die Situation – als ein Multiples unter Multiplen – zur Welt sprechen, ohne dabei von »der« äußeren Welt zu sprechen. Dies bezeichnen wir als *konkrete Universalität*.

Im Unterschied zur Zerstreuung befindet sich hier das Ganze in jedem seiner Teile. Jedes Element des Multiplen, als extreme Singularität, bestätigt eine Universalität, die es erlaubt, dass wir uns als Teil eines Gleichen denken können, gewissermaßen als »SchöpferInnen von Welten«. In paradoxer Weise existiert dieses Netz nicht außerhalb jedes einzelnen Knotens, sondern in jedem Knoten selbst.

Es ist nicht erforderlich, dieses Netz zu ordnen. Es gilt, sich nicht in ihm zu verfangen. Darum dient es nur als diffuses Netz. Das Konzept des expliziten oder politischen Netzes bezeichnet den Übergang von der Zerstreuung und Fragmentierung zur – staatlichen – Totalität. Das diffuse Netz impliziert hingegen nicht den Wechsel von einem Zustand zum anderen, sondern vielmehr die Umwandlung der Zerstreuung in Mannigfaltigkeit.

Das diffuse Netz ist das Bild von einzigartigen Situationen sowie schöpferischen und konkreten Formen, sich die Welt anzueignen, sie zu erschaffen – im Wissen, dass jede gelebte Erfahrung in einer konkreten Situation ihre je eigenen Praxisformen, Existenzweisen und Standpunkte hervorbringt. *Das diffuse Netz besteht aus der Gesamtheit möglicher Resonanzen zwischen diesen Situationen.*

Globalisierungskritik

In den letzten Jahren haben sich die Kämpfe der sozialen Emanzipationsbewegungen weltweit verstärkt. Aber diese Gegenmacht wird nicht immer als ein diffuses Netz des neuen Protagonismus verstanden. Viele derjenigen, die an dieser neuen Radikalität teilhaben, begreifen sich selbst als Teil eines globalen Kampfes. Ihre Absicht ist, den Widerstand in expliziten Netzen zu organisieren.

Denn aus all diesen Erfahrungen ergibt sich meistens die Frage, wie die ungerechten und selbstzerstörerischen Tendenzen der menschlichen Gesellschaft umzukehren sind, wenn das Denken in einem globalen Rahmen abgelehnt wird.

Die AnhängerInnen der Konstruktion expliziter Netze behaupten, dass die Globalität der Herrschaft auch einen globalen Widerstand nötig mache. Horizontalität, Pluralismus, globale Koordination, Verbreitung von Information und direkte Aktion sind Prinzipien, welche die Versuche leiten, unter der Losung »Lokal handeln und global denken!« antikapitalistische Bewegungen zu stärken.

Das Auftreten der EZLN in Chiapas stellt ein lehrreiches Beispiel dar, das für die Selbstwahrnehmung des neuen Protagonismus wichtig ist. Der Zapatismus gibt in der Praxis konkrete Impulse, um zu vermeiden, dass die Netze sich zu Zentren kristallisieren. Indem sie Konzepte in der Tradition von Foucault und Deleuze wieder beleben und verbreiten, schlagen die Zapatistas das Netz als eine Welt vor, »in die viele Welten passen« Diese Welten sind keine zerstreuten Fragmente, keine organisierten Knoten eines Netzes, sondern bilden eine Vielfalt ohne Führung.

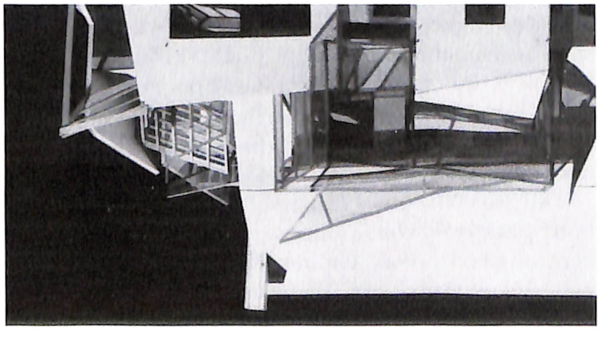
Der Verzicht auf die Eroberung der Macht seitens der ELZN führte zu einer Neuverortung des Staates ? und zwar im Inneren der Vielfältigkeit. Der Staat wäre demnach nicht mehr das Dispositiv, welches den Teilen Einheit und Sinn verleiht, sondern die Institution, welche die Ressourcen der mexikanischen Nation reguliert und verwaltet. Gebildet würde diese im Idealfall aus Gemeinschaften verschiedener Berufszweige, der Universitäten, der BäuerInnen, der ArbeiterInnen, der Frauen usw., ohne dass sich die einen den anderen unterzuordnen haben. Die Bewegung für eine umfassende Demokratisierung wird verstanden als die Aufforderung, in jeder Situation auf ethische Weise vorzugehen. Auf keinen Fall geht es um einen mechanischen Beitritt zum Zapatismus. Die zapatistische Konzeption ist die eines diffusen Netzes, als eine Praxis, die Koordination, Solidarität und weltweite Treffen zulässt, ohne dabei ihre eigene konkrete Universalität zu vergessen. Es ist interessant zu beobachten, wie gerade dieses Denken aus dem Inneren der Situation die Zapatistas befähigt, gegen die globalen Kräfte des Kapitalismus zu kämpfen. Weit entfernt davon, sich zu isolieren, gelingt es der EZLN und den indigenen Gemeinschaften im Süden von Chiapas, sich all das anzueignen, was ihnen nützlich erscheint, um ihre eigene Erfahrung zu entfalten indem sie sich mit anderen Indigenen, Intellektuellen, NGOs und politisch Engagierten aus allen Teilen der Welt koordinieren. Gleichzeitig impliziert diese Praxis jedoch kein »globales Bewusstsein der Welt«. Die Indigenen haben es nicht nötig, moralische Urteile mit universellem Geltungsanspruch auszusprechen, um daraus den Sinn ihrer Aktionen abzuleiten. Nur der Kapitalismus beabsichtigt, wirklich über die ganze Welt Bescheid zu wissen. Für diejenigen Kulturen, die es erreichen, sich auf anderen Grundlagen zu behaupten, gibt es nur Situationen.

Gegenmacht und neue Räume

Auf die Frage, warum es gerade an den Tagen des 19. und 20. Dezember und nicht früher zum Aufstand kam, lassen sich vor allem zwei Antworten finden. Zum einen die *Intensität* der Ereignisse. Die enorme Konzentration von Forderungen sowie die Entscheidungen, die massenhaft von den EinwohnerInnen getroffen wurden, welche bisher mehr oder weniger unverbunden nebeneinanderher lebten. Diese Intensität war bedingt durch die angehäuften Niederlagen, die niemals ganz akzeptiert worden waren. Walter Benjamin würde sagen: Diese Niederlagen schienen eine Zeit lang keinen zu belästigen, bis diese Zeit selbst plötzlich abrupt unterbrochen wurde. Dieses Einbrechen wird nicht enthistorisiert; es handelt sich vielmehr um die einzig wirksame Historisierung.

Die andere Erklärung ist die *Sichtbarkeit*. Die Tage des 19. und 20. Dezember erregten wirkungsvoll die Aufmerksamkeit. Es war, als ob jemand an jenem Morgengrauen des 20. Dezember ein Licht angezündet hätte. Der Hinweis war klar: »Hier passiert *etwas*; hier kann man nicht mehr weiterschlafen, als ob *nichts* geschehen wäre!« Die allgemeine Sicht auf die Dinge, mit anderen Worten die Selbstwahrnehmung des Landes, veränderte sich, und damit strukturierte sich das Diskursfeld des Öffentlichen neu. Es war, als ob sich ein Patient der Realität seines Leidens vergegenwärtigte. Das Ende einer trügerischen Illusion.

Der 19. und 20. Dezember waren Tage der Verschmelzung, der Neuschaffung, der Unumkehrbarkeit, der Sichtbarkeit, der Intensität, der Neuanpassung, der Rückkehr und der Erfindung. Kein Diskurs wird die gesamte Bedeutung dieser Tage ausloten können. Ein Aufstand neuen Typs, ohne Autorinnen, ohne Eigentümerinnen, welcher durch die Verschmelzung vieler Geschichten möglich wurde. Perplex blieben diejenigen zurück, die sich als seine Protagonistinnen angesehen hatten, die sich seit Jahren auf ihn vorbereitet hatten und die von sich behaupteten, sehr gut zu wissen, was in wichtigen Momenten der Entscheidung zu tun sei. Die erträumten Aufstände sind immer



(im)perfekter und unmöglicher als die realen, die sich nicht an die karikaturhaften Reste einer verschlissenen Avantgarde anpassen. Ohne ein organisatorisches Zentrum erzeugte die Masse selbst die praktischen und wirkungsvollen Maßnahmen, gemeinsam alle vorhandenen Fragmente der Vergangenheit und der Gegenwart zu potenzieren und zu koordinieren. So kommt es zur Aktualisierung von Erkenntnissen, Erinnerungen und Forderungen, die länger als vorgesehen die Zeit überdauerten. Die Masse handelte als Mannigfaltigkeit ohne Zentrum.

Wer könnte die komplexe Aneinanderreihung von *Cacerolas*, *Piquetes*, Demonstrationen und Forderungen einer einzigen Logik, einer einzigen Vernunft unterordnen? Selbst das Netz der Versammlungen, das sich in der Folge des Dezemberaufstands herausbildete, kann sich wohl kaum die Urheberschaft der Ereignisse zuschreiben. Wenn es so viele mögliche Geschichten, Chroniken und Historikerinnen gibt, wird verständlich, dass die Geschichte vielfältig und perspektivisch ist und dass diese Erzählung kein einheitliches und konsistentes Subjekt besitzt.

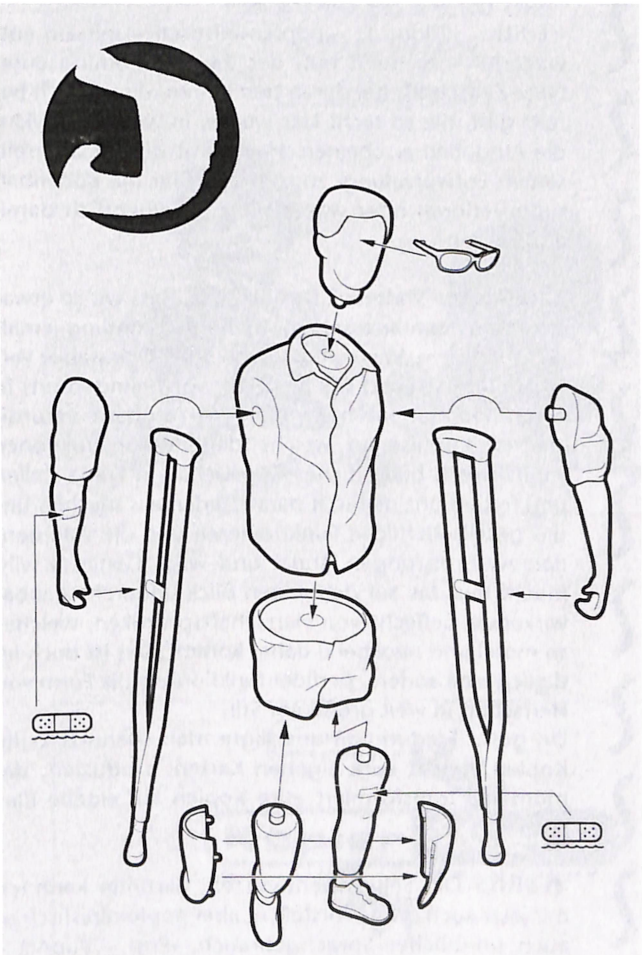
In der derzeitigen Lage kommt es zu einer Neuanpassung der Widerstandspraxis an die Einzigartigkeit der jeweiligen lokalen Erfahrungen. Andere Kämpfe reihen sich in die Landschaft des schon bestehenden Widerstands ein. Zu nennen sind hier die Unternehmen, Fleischfabriken und andere Firmen, die bankrott gegangen und von den Arbeiterinnen übernommen worden sind. Diese halten die Aktivitäten aufrecht, verändern jedoch die Arbeitsund Produktionsformen und verbinden sie mit einer kulturellen, künstlerischen und radikalen politischen Praxis. Dies alles sind neue Formen, Gegenmacht zu praktizieren. Dieses ausgedehnte und diffuse alternative Netz ist nicht neu, aber es wird jetzt als solches sichtbar. Unleugbar ist, dass dies alles die soziale Struktur des Landes verändert und neue Möglichkeiten, Erfahrungen und Werte produziert, die über das hinausgehen, was sich jede einzelne Praxis bewusst vorgenommen haben mag. In der Tat besitzt jedes politische Engagement, für sich allein genommen, kein anderes Schicksal als das eigene Ende. Alles Lebendige muss einmal sterben. Daran ist nichts verwunderlich, und daher bedeutet das Ende einer bestimmten Praxis auch keinen Verlust im eigentlichen Sinn. Im Gegenteil kommt derjenigen Haltung Wert zu, die weiß, wie mit dem Ende bestimmter Praxen umzugehen ist. Die Unsterblichkeit ist kein Ziel an sich, sondern die Wirkung der Intensität dessen, was jede – individuelle oder kollektive – Praxiserfahrung in der ihr eigenen Zeit vollbringt. Eine erfüllte Erfahrung verändert die Lebenschancen aller, multipliziert sie und weitet sie aus. Nur in diesem Sinne überdauert jede radikale Praxis ihr eigenes Dasein. Darin besteht der unumkehrbare Charakter der Aufstände, die dem zeitgenössischen Argentinien ihren Stempel aufprägten.

Der Dezemberaufstand ist eine Öffnung hin zur Zukunft, die es zu leben und mit Bedeutung zu erfüllen gilt. Eine neue Radikalität beginnt diesen offenen Raum zu besetzen.

Colectivo Situaciones

Jungle World

Die linke Wochenzeitung



Probe-Abo

☐ Ich möchte die Wochenzeitung *Jungle World* jetzt 5 Wochen lang für nur 10 Euro testen.

Das Abo verlängert sich nicht automatisch. Einen Zehneuroschein oder einen Scheck habe ich beigelegt.

name

vorname

straße, nr.

plz, ort

diskus

Jungle World · Bergmannstr. 68 · D-10961 Berlin

JUNGLE-WORLD.COM

The secret of Tilde i. E.

Edith Orial im Gespräch mit Tilde

<**Edith**> »Tilde i. E. – popfeministisch + seltsam entwurzelt« – so heißt nun das 24. Out Coming eurer Netz-Zeitschrift, bei der in den Jahren, die es euch bereits gibt, nie so recht klar wurde, in welchem Zyklus die Ausgaben erscheinen. Hat das etwas mit der ›seltsamen Entwurzelung‹ zu tun? Habt ihr die Bodenhaftung verloren oder was wolltet ihr eigentlich damit ausdrücken?

<**Tilde i. E.**> Verloren? Das hieße ja, dass wir so etwas wie eine identitär-essentialistische Bestimmung jemals gehabt hätten. Was soll das denn sein? Eine stabile Verwurzelung streben wir nicht an; wir befinden uns in einem permanenten Prozess. Wir stöbern verunsichernde Impulse auf, welche Identitätskonstruktionen kapitalistisch-bürgerlicher Gesellschaft in Frage stellen und freuen uns diebisch daran. Jedenfalls machen uns das gesellschaftliche Funktionieren und die wachsenden Ausgrenzungen Angst und wild. Genauso wild macht uns das auf den ersten Blick undurchschaubar wirkende Geflecht von Herrschaftspraktiken, welches so mobil und neoliberal daher kommt. Das ist doch lediglich eine andere, perfider funktionierende Form von Herrschaft in weit größerem Stil.
Ein guter Freund von uns sagte mal: »Benutzt keine Kopien, macht eure eigenen Karten; produziert, demontiert, transformiert eure Kopien auf eigene Karten.«

<**Edith**> Ok. Seltsam entwurzelt, darunter kann ich mir jetzt auch etwas vorstellen, aber popfeministisch ist auch unüblicher Sprachgebrauch. ›Pop – PopArt – Poppig‹, das kommt aus der Zeit Andy Warhols, der Factory und den sehr gelungenen Versuchen, Gebrauchsgegenstände, Industriegraphik und -design in einen neuen Kontext zu stellen. Das war bis dahin nicht üblich und sehr beunruhigend. Überkommene Grenzen zwischen Kunst+Politik+Gesellschaft wurden verschoben und sichtbar gemacht. Na ja ... und dann irgendwann zu merken, dass damit auch ne Menge Geld zu machen ist. Ihr bedient euch also des Begriffs des Pop. Wie ist er denn bei euch gemeint?

<**Tilde i. E.**>: Verschieben wollen wir auch ... nicht zu verwechseln mit Wegschieben, wie das die Gemeinschaft der SubjektretterInnen mit der Verunglimpfung von Post(ismen) als POP-Mainstream bzw. »anything goes« macht. Das heißt aber nicht, dass wir was gegen POP haben. Wer von uns ist schon gegen POP?
Zumal nach dem »Ende der Spaßgesellschaft« poppige Beliebigkeit, um nicht sogar zu sagen Beliebtheit, im ganz neuem Gewand daher kommt: als POP getarnter Spaß wird sozusagen subversives »passing«.
<**Edith**> Und was ist dann popfeministisch? ›Feminismus‹ hat ja eine bekannte, sehr gewaltige und auch sehr frustrierende Geschichte hinter sich. Einhergehend mit Kämpfen um Aufklärung über patriarchale Praxis und Struktur, um schützende Nischen, und um Anerkennung in der kapitalistischen Welt. Ist es denn in der postmodernen Welt noch angesagt, mit Begriffen wie ›feministisch‹ zu arbeiten? Die Nähe zum bipolaren Denken wird doch damit beibehalten, oder?

<**Tilde i. E.**> Ja gell, unser Name erzählt schon eine ganz schön lange Geschichte.

<**Edith**> Gibt es in eurer politischen Vision noch Geschlechter? Wenn ja, wie und welche? Wenn nein: wie dann? Wie viele denn? Und wie lassen sie sich erkennen?

<**Tilde i. E.**> Das fragen wir uns auch. Genau deswegen wollen wir die bestehende Geschlechterpolarität aufbrechen, einen Spielraum schaffen für neue Möglichkeiten. Geschlechter zu zählen macht keinen Sinn. Geschlechter festlegen auch nicht. Aufregend zu sehen, was, wie und womit wir nach der Durchsetzung der unzähligen und unzählbaren Geschlechter wohl begehren. Wir sind uns dennoch nicht ganz einig, was diesen Punkt betrifft. Die einen halten die Zählbarkeit und Eindeutigkeit für eine Voraussetzung ihres Begehrens – und daher für unverzichtbar – die anderen sehen genau das Polymorphe, die ständige Verschiebung, völlig neue, nie bedachte Strukturen als Ziele ihres Begehrens und als Elemente ihrer sexpolitischen Vision an.

<**Edith**> Gehen wir doch noch einmal einen Schritt zurück und fragen nach dem revolutionären Subjekt: Nachdem es aufgelöst worden ist, wie sieht es denn da bei euch mit Feind- und Freundbestimmungen aus? Und wenn wir schon bei dem heiklen Thema des bipolaren Differenten angekommen sind, wie löst ihr denn das vertrackte Opfer-Täter-Verhältnis auf?

<**Tilde i. E.**> Na ja, da triffst du uns aber auf dem links aufgestanden Bein. Was sollen wir da antworten? Es ist natürlich (das Wort finden wir ganz entzückend als welche, die in der postmodernen Welt angekommen sind; das klingt so schön anachronistisch nach stabilen und sicheren Bestimmungen) immer noch wichtig, ganz klare Kriterien zu formulieren, um die Gewalt in all ihren Spielarten zu benennen. Andererseits finden wir aber auch den Versuch gut, in ironisch selbstbewusster Weise mit zum Beispiel heterosexistischen Situationen umzugehen. Das Ganze findet jedoch im Spannungsfeld zwischen struktureller Tatsache und *performing future* statt. Es finden viele Versuche statt,

›TäterInnen‹ mit neuen, ungewohnten Verhaltensweisen zu konfrontieren und so neue Maßstäbe zu entwickeln, gewalttätige Strukturen nicht nur zu benennen, sondern sie durch ungewohnte praktische Übungen aus ihrem Gleichgewicht zu bringen.

<**Edith**> »Ungewohnte Praxen«, das ist im Gespräch jetzt schon öfter aufgetaucht. Ist das ein wichtiges Motiv für euch ein eigenes Online-Magazin zu entwickeln?

<**Tilde i. E.**> Naja, in erster Linie schaffen wir uns unsere eigene Spielwiese.

<**Edith**> Könnt ihr eigentlich von eurem Online-Magazin Tilde i.E. leben?

<**Tilde i. E.**> Selbstverständlich, aber manchmal ist es wirklich hart. Es fallen ganz schön viele Überstunden an. Ü-b-e-r-s-t-u-n-d-e-n – komisches Wort. Befinde ich mich in meiner Wohnung mit meinen Freundinnen, dann ist das Freizeit; befinde ich mich mit den gleichen Freundinnen in der gleichen Wohnung und tue nur andere Dinge, dann sind es meine Kolleginnen und wir befinden uns im Büro. Freizeit, Arbeit, Freizeit, Arbeit: dieser klar aufgeteilte Alltags-Zyklus lässt sich für uns nicht aufrecht erhalten. Das Gute ist, dass wir jetzt unser Freizeitdress als Arbeitskleidung von der Steuer absetzen können.
Die Kleidung spielt in den meisten Arbeitsverhältnissen sicher schon eine andere Rolle. Über so etwas funktioniert ja auch sexuelle Darstellung. Das heißt, es spielt immer eine Rolle, ob du als Frau oder als Mann arbeitest. Und die Erwartung ist, dass du das immer eindeutig und heterosexuell tust. (Nun, in einigen Dienstleistungsbereichen, wie besonders »jungen« Agenturen oder Bars hat Schwulsein, das mit bestimmten Zuschreibungen belegt wird, Konjunktur). Dementsprechend werden die Anforderungen an Personen mit geschlechtsspezifischen Kompetenzzuschreibungen verknüpft.
Und jetzt haben wir noch ein paar Fragen an dich , Edith ...

<**Edith**> Ach, herjeh, nun ist doch die Zeit so rasend schnell verflogen und ich muss gehen . Vielen Dank fuer das Interview.

Tilde in Erscheinung jetzt online: *www.copyriot.com / tilde*

FRAUENLESBEN
KNEIPENABEND

DONNERSTAGS
VON 20.00 BIS 24.00 UHR
IM CAFÉ EXZESS,
LEIPZIGER STR. 91

Fotokopien
Digitaldruck
Konfektion

Kopier Werk
FRANKFURT

Alles andere sind nur Kopien!

Buchkopien
Einzugskopien
Digitalkopien
Farblaserkopien
Overheadfolien
Farbfolien

Leimbindung
Spiralbindung
Wire-O-Bindung
Bucheinband
Bindematerial
Laminierungen
Mousepads

Wir vervielfältigen und binden auch Eure Diplomarbeiten und Dissertationen in überzeugender Qualität zu fairen Preisen. Holt Euch ein Angebot ein.

Kopierwerk GmbH
Adalbertstraße 21a
60486 Frankfurt am Main
Fon: 069 / 707 607 44
Fax: 069 / 707 607 45

Öffnungszeiten
Mo - Fr 8.30 - 20.00 Uhr
Sa 9.00 - 14.00 Uhr

Erinnerung versus Staat

Zum nationalen Gedenken an die Shoah in Israel

Gegen den Antisemitismus in Deutschland und seine antizionistische Variante innerhalb der Linken setzen manche eine schlichte »Solidarität mit Israel«. Wenn man aber, was selten genug vorkommt, mit israelischen Linken zu tun hat, stößt genau diese Verknüpfung – Kampf gegen den Antisemitismus und Verteidigung Israels – bei ihnen meistens nicht auf Anerkennung, sondern auf harsche Kritik. Welche Geschichte dieses Misstrauen hat, lässt sich zwei neueren Veröffentlichung entnehmen, die auf verschiedene Weise die Nationstaatsbildung Israels kritisieren. Die grundsätzlichen Schwierigkeiten, die inner-israelische Zionismuskritik nach Deutschland zu übersetzen, lassen sich auch an Idith Zertals Studie *Nation und Tod. Der Holocaust in der israelischen Öffentlichkeit* verdeutlichen. »Mit Hilfe von Auschwitz«, schreibt sie einleitend, »immunisierte sich Israel selbst gegen jedwede Kritik und genehmigte sich einen quasi sakrosankten Status«. Zertals Wut auf den nationalen Mainstream, den sie verkürzend »Israel« nennt, bekommt in der deutschen Übersetzung die ungewollte Bedeutung, andere nationale Kollektive wären da besser, als habe nicht selbst die Täternation Deutschland 1999 »Auschwitz« zur Rechtfertigung des Angriffs auf Jugoslawien benutzt.

Dabei geht es in ihrem Buch eigentlich um etwas ganz anderes: Das nationale Gedenken an den Holocaust in Israel führe nämlich zu einer »paradoxen Form der Leugnung des Holocaust«. In dem Projekt, den »neuen Israeli« zu schaffen, mussten die Opfer zu Helden stilisiert werden, die im Kampf gefallen waren. So konzentriere sich das nationale Gedenken auf die Widerstandskämpfer z. B. im Warschauer Ghetto – der 1959 geschaffene Gedenktag trägt den Titel »an die Shoah und das Heldentum« – und verdränge das Leiden und die Vernichtung der kleinen, gewöhnlichen Opfer. Mehr noch: Im Rückblick erschienen die Jüdinnen und Juden, die nicht für einen jüdischen Staat gekämpft hatten, als Bedrohung. »Die Ghettokämpfer wurden also nachträglich [...] zu einer seltenen Spezies von neuen Israelis, die unter den Juden der Diaspora gefangen gehalten wurden.«

Noch deutlicher wird diese Aufspaltung in »Juden« und »neue Israelis« in der juristischen Verfolgung von Holocaustüberlebenden durch das 1953 erlassenen »Gesetz zur Bestrafung von Nazis und deren Helfershelfern«. In rund vierzig Verfahren wurden ehemalige Kapos und andere Funktionshäftlinge angeklagt, in den KZ den deutschen Nazis geholfen zu haben. Das Gesetz, das 1963 auch im Prozess gegen Adolf Eichmann angewandt wurde und somit nachträglich die Handlungen von KZ-Funktionshäftlingen mit den Verbrechen eines führenden deutschen Nazis gleichsetze, ignoriere aber die von Hannah Arendt formulierte Erkenntnis, dass die Menschen in den KZ »vollkommen unschuldig« waren. Als Ganzes versteht Zertal ihre Studie als »Geste« an Hannah Arendt, deren Bericht *Eichmann in Jerusalem* erst 2000 ins Hebräische übersetzt wurde und deren politische Philosophie kaum zur Kenntnis genommen wird. Nach der Lektüre gewinnt man den Eindruck, die historische Auseinandersetzung über den Holocaust sei in Israel entgegengesetzt zu der in Deutschland verlaufen: Während hierzulande das entlastende Bild des letztlich interesselosen, jedoch beflissenen Eichmann die Sicht auf die Nazitäter lange Zeit prägte und erst mit Daniel Jonah Goldhagens Untersuchung über den eliminatorischen Antisemitismus diskutiert wird, ist die antisemitische Bedrohung in der israelischen Öffentlichkeit stets präsent und erst in jüngerer Zeit wird die Shoah nicht nur als »der schrecklichste Pogrom in der jüdisches Geschichte«, sondern auch »vollkommen neues Verbrechen« verstanden. Während des Prozesses gegen Adolf Eichmann und in Vorbereitung auf den Sechs-Tage-Krieg erfolgte eine weitere Umwandlung des nationalen Diskurses: Ben Gurion setzte die Bedrohung durch die arabischen Staaten mit der Verfolgung durch die Nazis gleich, in dessen Folge auch die Ermordung Yitzchak Rabins 1995 damit gerechtfertigt wurde, Rabin wäre ein »Helfershelfer« der »arabischen Nazis«.

Zertals Studie ist zu schematisch in der Gegenüberstellung der »wirklichen Erinnerung« der Überlebenden und ihrer Nachkommen auf der einen Seite und dem Staat auf der anderen. Unbefriedigend ist an dieser Darstellung, dass sie die diskursive Macht auf die »Sprachregelungsstrategien« kleiner, »elitärer Gruppen« (Politiker, Medienvertreter, Historiker) zurückführt. Innerhalb dieses Verschwörungsszenarios muss ihr unbegreiflich bleiben, wie sich auch der Warschauer Widerstandskämpfer Abba Kovner oder Elie Wiesel dafür hergeben können.

Amira Hass' *Gaza. Tage und Nächte in einem besetzten Land* unterscheidet sich von Zertals Untersuchung. Es ist der ausführliche Bericht der einzigen israelischen Journalistin, die in Palästina arbeitet und lebt. Wenn Hass in der *Le Monde diplomatique* über die Repressionen gegenüber den Palästinenserinnen und Palästinensern berichtet, wird nicht deutlich, dass auch ihre politische Arbeit auf ihrer Geschichte als Tochter der Zweiten Generation beruht. Als Kind fragte sie sich, wie ihre Eltern nach Israel hatten kommen können, obwohl sie keine Zionisten gewesen seien. »Die Antwort« fand sie, als sie in der 1980er-Jahren in den Niederlanden gelebt hat: »Während dieser Zeit spürte ich die Größe der Leere, die nach 1945 zurückgeblieben war, das jahrhundertelang Heimat von Millionen von Juden gewesen war, diese einfach ausgespien hatte, dass die meisten Leute an der antipluralistischen Psychose im nationalsozialistischen Deutschland teilgehabt und die allmähliche und endgültige Vertreibung gleichgültig akzeptiert hatten. Aber mehr noch quälte mich die Leichtigkeit, mit der

Europa die folgende Leere zur Kenntnis genommen hatte«. Hass' Konsequenz für die Gegenwart besteht darin, es der israelischen Gesellschaft, in der sie aufgewachsen ist, zu der sie gehört, nicht leicht zu machen. Deshalb zog sie Anfang der 1990er-Jahre in den Gazastreifen. »Für mich verkörpert der Gazastreifen die ganze Geschichte des israelisch-palästinensischen Konflikts. Er verkörpert den zentralen Widerspruch des Staates Israel – Demokraten für die einen, Enteignung für die anderen.« Für Hass und Zertal hat das Verdrängen der eigenen Schwäche, des eigenen Opferseins, der Erinnerung in erster Linie als Heldengeschichte die Verdrängen des Leidens anderer zur Folge: der Palästinenserinnen und Palästinenser.

Amira Hass schreibt für die israelische Tageszeitung Ha'aretz, gegen ein – wie sie schreibt – in Israel verbreitetes Bild von den Palästinenserinnen und Palästinensern. »Schon lange bevor ich tatsächlich dorthin zog, war mir klar geworden, wie verzerrt die Vorstellungen der meisten Israelis vom Gazastreifen sind – primitiv, gewalttätig und den meisten Juden gegenüber feindlich gesinnt.« Allerdings versucht sie, in beiden Gesellschaften solche Vorstellungen aufzubrechen. »Während der ganzen Zeit, die ich [im Gazastreifen] lebte, habe ich immer dafür gesorgt, dass jedermann wußte, dass ich eine israelische Jüdin bin.« Es scheint, als wäre neben der journalistischen Tätigkeit der Alltag unter »Feinden« ebenfalls Teil ihrer politischen Arbeit: Sie zwingt die Menschen im Gazastreifen, eine Jüdin, eine Israelin unter sich zu akzeptieren. Im Alltag zeige sich, dass die antisemitischen Vorstellungen, die in der palästinensischen Gesellschaft kursieren, brüchig und veränderbar sein können. Das zentrale Thema in *Gaza. Tage und Nächte in einem besetzten Land* ist gerade diese Uneinheitlichkeit innerhalb der palästinensischen Gesellschaft, sind die verschiedenen religiösen und politischen Konflikte in ihr: die Stellung von Männern und Frauen, die Erziehung, die Konflikte zwischen der Basis und den politischen Führern. Aus diesen Passagen des Buches kann man als jemand, der nicht dort lebt, nur dazulernen.

Im Nachwort zur deutschen Ausgabe nimmt Amira Hass Bezug auf ihren Besuch in Deutschland 2002. Nach einem Vortrag war sie gefragt worden, warum sie die von ihr selbst eindrücklich geschilderten Zustände in Palästina nicht als »Ghettoisierung« bezeichne. Darauf antwortete sie zunächst als Tochter von Holocaustüberlebenden und wies den Ausdruck »Ghetto«, der eine Gleichsetzung der israelischen Politik mit der Vernichtungspolitik der Nazis impliziere, scharf zurück. Dann antwortete sie aber auch als linke Israelin, die ihre Solidarität ausdrückt mit den Menschen in Palästina: Solche Verzerrungen des realen Unrechts würden letztlich auch den Palästinenserinnen und Palästinensern selbst schaden, denn sie würden nur dazu führen, dass ihr niemand mehr glaube. Die Wahrheit, so Hass, sei schließlich schlimm genug. Antisemitismus in Deutschland lässt sich erkennen und bekämpfen, ohne dass man viel über Israel wissen müsste. Wenn man gegen den verschwörungstheoretischen »Antizionismus« von links (vgl. *diskus 2/02*) allerdings eine »Solidarität mit Israel« behauptet, müsste nach der Lektüre von Hass und Zertal genauer geklärt werden, mit wem man sich solidarisch erklärt. Bis auf wenige Ausnahmen sind israelische Linke aus der »Nahostdebatte« innerhalb der deutschen Linken entweder ausgeschlossen, oder sie werden instrumentalisiert. Es kann Linken, die ihre Verbundenheit mit durch Antisemitismus Bedrohten deutlich machen wollen, nicht darum gehen, dass israelische Linke in Deutschland schweigen. Stattdessen sollte man sie gegen die Vereinnahmung schützen, u. a. indem man zeigt, dass ihre Kritik am Zionismus nichts zu tun hat mit dem Hass auf Israel und den antisemitischen Verschwörungstheorien hierzulande.

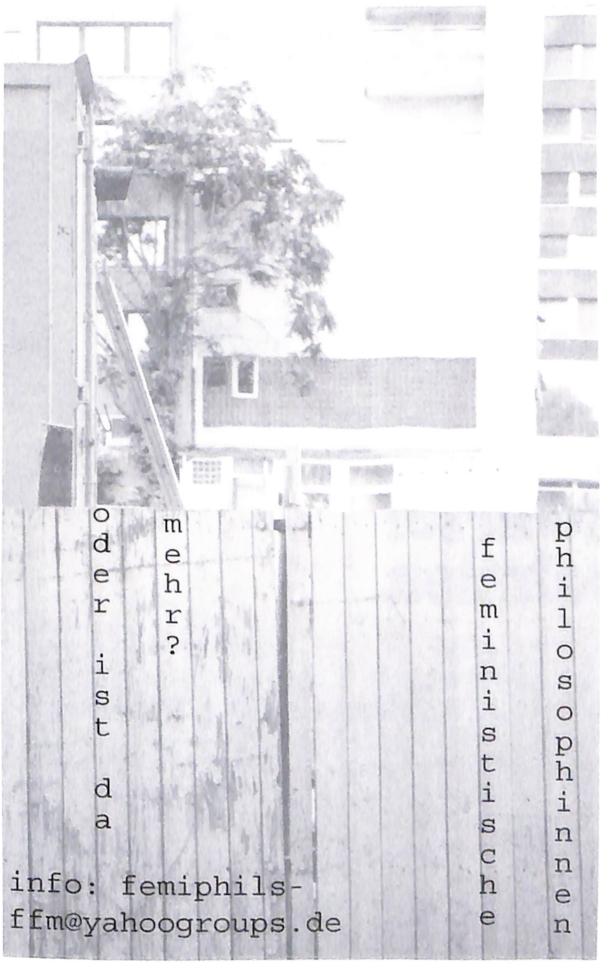
Olaf Kistenmacher

Literatur

Anat Frumkin / Najwa Abdulhaq (Hg.): Israel: Palästina 2002. Das Ende der Zukunft?, Mitschnitt des Freien Sender Kombinats (www.fsk-hh.org) der Konferenz vom 1. Juli 2002 mit Beiträgen von Amira Hass, Omar Kamil, Moshe Zuckermann u. a.

Amira Hass (2003): Gaza. Tage und Nächte in einem besetzten Land, München: C. H. Beck, 410 S.

Idith Zertal (2003): Die Nation und Tod. Der Holocaust in der israelischen Öffentlichkeit, Göttingen: Wallstein 2003, 363 S.



FANTÔMAS

magazin für linke debatte und praxis

Nr. 4 erscheint im November

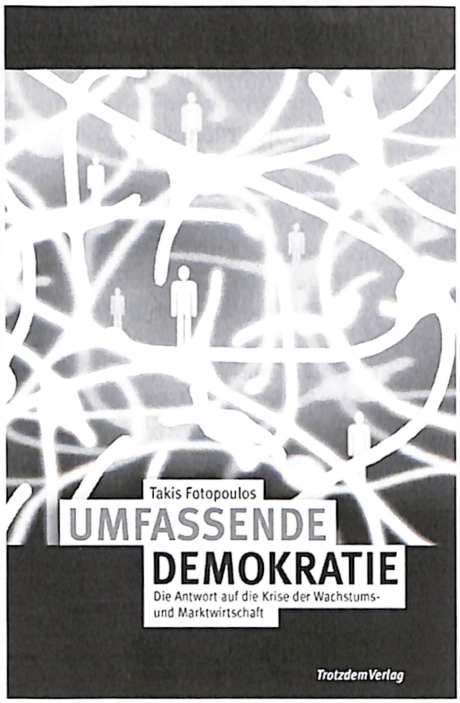
www.akweb.de

Soziale Klassen – soziale Kämpfe

Themen: Klassentheorien · Verhältnis von Integration und Klassenkampf · ArbeiterInnenklasse und -bewegung im 21. Jh. · Multitude und Feminismus · Informelle Überlebensökonomie · Sexarbeit und Migrationsökonomie · Kämpfe im globalisierten Raum

Preis: 4,50 € + Porto (per Rechnung) oder 5 € Schein beilegen (Fantômas ist im ak-Abo enthalten)

Bestellungen an: fantomas@akweb.de
ak, Rombergstr. 10 · 20255 Hamburg
Tel.: 040-40170174 · Fax: 40170175



Ihre Fachbuchhandlung im Studentenhaus

UNI-BUCH

Sozialwissenschaften - Philosophie - Geschichte

Jügelstr. 1 60325 Ffm. Fon 77 50 82 Fax 70 20 39

Öffnungszeiten: Montag – Mittwoch 9:40 – 17:00
Donnerstag + Freitag 9:40 – 15:00

Wir besorgen Ihnen jedes lieferbare deutsche Buch.
Große Auswahl englischer und amerikanischer Fachliteratur.

el rojito

Sandino-Kaffees aus Nicaragua

Fon: 040/390 68 98
E-Mail: kaffee@el-rojito.de
www.el-rojito.de

graswurzel revolution

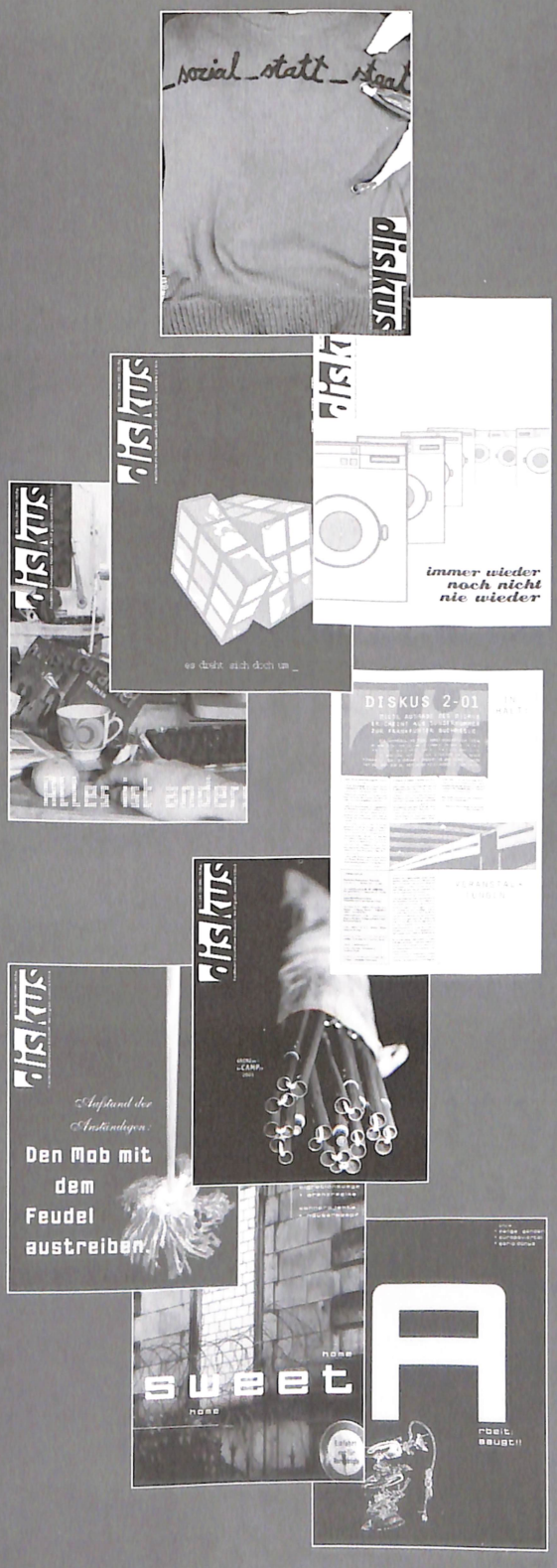
monatszeitung für eine gewaltfreie, herrschaftslose gesellschaft

★ widerstand gegen staat und krieg ★ ökologie ★ antirassismus und antisexismus ★ gewaltfreier anarchismus ★ concert for anarchy u.v.m.

Jahresabo 25 Euro (10 Ausg.)
Schnupperabo 5 Euro (3 Ausg.)
GWR-Vertrieb, Birkenhecker Str. 11, D-53947 Nettersheim
www.graswurzel.net

Abo? Backissues?

Alte Ausgaben gibts für die Portokosten, das Abo mit 4 Ausgaben für 5 Euro in Briefmarken oder Scheinen bei: diskus · Mertonstraße 26–28 · 60325 Frankfurt/Main · *Rabatte auf Anfrage*



impressum

diskus · Frankfurter StudentInnen Zeitschrift
Heft Nr. 2.03 · Oktober 2003 · 52. Jahrgang

Anschrift: Mertonstr. 26 – 28 · 60325 Frankfurt

Tel: (069) 79828912 · Mittwochs 20 – 22 Uhr

Fax: (069) 70 20 39

E-mail: diskus@copyriot.com

Webarchiv: www.copyriot.com/diskus

HerausgeberInnen: Katrin Amelang · Dietmar Flucke · Wolfgang Kim Hörbe · Alexandra Rau · Bernadett Settele · Stefan Trenkel

Redaktion: Bini Adamczak · Katrin Amelang · Dietmar Flucke · Oliver Groß (V.i.s.d.P.) · Oliver Schupp · Bernadett Settele · Stefan Trenkel · Esther Uhlig

Belichtung: Caro
Druck: Imprenta, Obertshausen

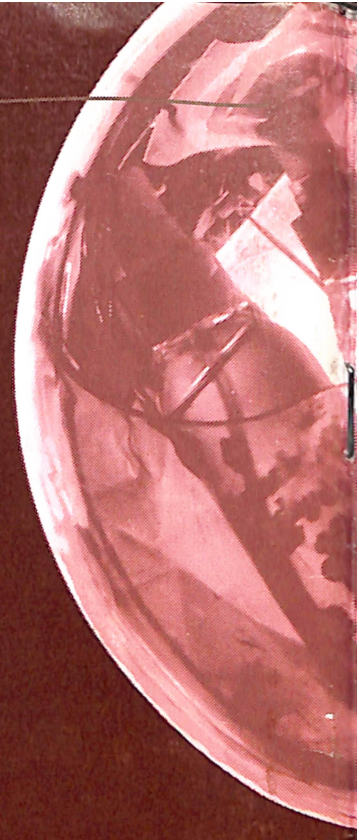
Auflage: Achttausend

Erscheinungsweise: Vierteljährlich

Preis: Bis Offenbach gratis – auswärts 2,5 Euro

Namentlich unterzeichnete Beiträge liegen in Verantwortung der AutorInnen.

/ Wir sind die Zukunft und das Licht. / Ihr könnt uns glauben oder nicht



Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wie wir's kennen. / Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wie
Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wie wir's kennen. / Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wie
Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wie wir's kennen. / Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wie
Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wie wir's kennen. / Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wie
Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wie wir's kennen. / Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wie
Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wie wir's kennen. / Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wie
Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wie wir's kennen. / Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wie
/ Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wie wir's kennen. / Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wie
Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wie wir's kennen. / Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wi
Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wie wir's kennen. / Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen,
Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wie wir's kennen. / Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wie
Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wie wir's kennen. / Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wie
Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wie wir's kennen. / Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wie
Wir müssen nichts so machen
Wir müssen nichts so machen / Wir können das vermeiden, indem wir uns anders entscheiden. / ie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wie
Wir müssen nichts so machen ie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wie
Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wie wir's kennen. / Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wie
/ Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wie wir's kennen. / Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wi
Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wie wir's kennen. / Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wi
Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wie wir's kennen. / Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen,
Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wie wir's kennen. / Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen,wie
Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wie wir's kennen. / Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wie
Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wie wir's kennen. / Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen,wie
Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's kennen, wie wir's kennen. / Wir müssen nichts so machen wie wir's kennen / nur weil wir's

simulate communism